Elías J. Palti

el tiempo de la política

el siglo XIX reconsiderado

siglo veintiuno editores

EL TIEMPO DE LA POLÍTICA

Elías J. Palti

EL TIEMPO DE LA POLÍTICA

El siglo XIX reconsiderado

por
Elías J. Palti

siglo veintiuno editores

Siglo veintiuno editores Argentina s.a.
TUCUMÁN 1621 7° N (C1050AAG), BUENOS AIRES, REPÚBLICA ARGENTINA

Siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D. F.

Siglo veintiuno de España editores, s.a.
C/MENÉNDEZ PIDAL, 3 BIS (28036) MADRID

A quien sigo soñando,
y bregando por que no lo alcance la pesadilla.

Palti, Elías José
El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado
1ª ed. - Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2007.
328 p. ; 21x14 cm. (Metamorfosis / dirigida por Carlos Altamirano)

ISBN 978-987-1220-87-8

1. Ensayo en Español. I. Título

CCD 864

Portada: Peter Tjebbes

© 2007, Siglo XXI Editores Argentina S. A.

ISBN: 978-987-1220-87-8

BY NC SA

Impreso en Artes Gráficas Delsur
Alte. Soler 2450, Avellaneda,
en el mes de abril de 2007

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina – Made in Argentina

Índice

Agradecimientos 11
Prólogo 13

Introducción:
Ideas, teleologismo y revisionismo en la historia político-intelectual latinoamericana 21

1. Historicismo/Organicismo/Poder constituyente 57

2. Pueblo/Nación/Soberanía 103

3. Opinión pública/Razón/Voluntad general 161

4. Representación/Sociedad civil/Democracia 203

5. **Conclusión**
La historia político-intelectual como historia de problemas 245

6. **Apéndice**
Lugares y no lugares de las ideas en América Latina 259

7. **Bibliografía citada** 309

Agradecimientos

En la elaboración y publicación de este trabajo participaron gran cantidad de personas; muchas veces sin saberlo ellas, y en un grado que yo mismo no podría completamente mensurar y del que no podría hacer justicia. Sus nombres, además, se mezclan y superponen casi puntualmente con la lista incluida en otro libro de reciente aparición sobre el pensamiento mexicano del siglo XIX, con el que éste forma, de hecho, una única obra. De esta vasta lista, sólo quiero dejar constancia aquí de quienes han estado más directamente involucrados en su elaboración. Pido disculpas, pues, de manera anticipada, por no mencionar a todos los que merecían ser mencionados. Mi reconocimiento los comprende por igual.

En primer lugar, quiero agradecer a quienes formaron parte del proyecto original frustrado del cual surgió la idea de esta obra: Erika Pani, Alfredo Ávila y Marcela Ternavasio. Confío en que el futuro volumen en colaboración que preparamos, y cuyo título tentativo es *Ilusiones y realidad de la cultura política latinoamericana,* compensará con creces la oportunidad esta vez perdida de trabajar más estrechamente. A Hilda Sabato, quien, como siempre, se tomó tan en serio su tarea de crítica que sus solos comentarios bien podrían dar lugar a otro volumen. A Antonio Annino y Javier Fernández Sebastián, por sus sugerencias y aportes.

A Liliana Weinberg y Elisa Pastoriza, por invitarme a dictar seminarios que me permitieron avanzar en la confección de este

trabajo. El Seminario de Historia Atlántica, que dirige Bernard Bailyn en la Universidad de Harvard, el Seminario de Historia de las ideas y los intelectuales, que coordina Adrián Gorelik en el Instituto Ravignani, el Seminario de Historia Intelectual de El Colegio de México, que dirigen Carlos Marichal y Guillermo Palacios y coordina Alexandra Pita, y el foro virtual *IberoIdeas* fueron todos ámbitos en los que pude intercambiar ideas y discutir algunos de los temas que aquí se desarrollan. Agradezco a sus miembros respectivos por sus señalamientos y sugerencias, los que me han sido sumamente productivos. A Carlos Altamirano, por su apoyo para incluir el libro en la colección que dirige, y a Carlos Díaz, por el inicio de un vínculo editorial que sé que será perdurable y se prolongará en nuevos proyectos. A mis compañeros del Programa de Historia Intelectual, con quienes compartí innumerables conversaciones siempre enriquecedoras, y a su director, Oscar Terán, en particular, por permitirme, además, disfrutar de sus charlas en los largos viajes de regreso de Quilmes.

Prólogo

Es una linda astucia que me hayan pegado un lenguaje que ellos imaginan que no podré utilizar nunca sin confesar que soy miembro de su tribu. Voy a maltratarles su jerigonza.

SAMUEL BECKETT, *El innombrable*

En *Many Mexicos*, Lesley Bird Simpson relata las honrosas exequias fúnebres que recibió la pierna de Santa Anna amputada por una bala de cañón. Años más tarde, iba a ser desenterrada durante una protesta popular y arrastrada por toda la ciudad. "Es difícil seguir el hilo de la razón a través de la generación que siguió a la independencia", concluye Simpson.[1]

El siglo XIX ha parecido siempre, en efecto, un período extraño, poblado de hechos anómalos y personajes grotescos, de caudillismo y anarquía. En este cuadro caótico e irregular resulta, sin duda, difícil "seguir el hilo de la razón", encontrar claves que permitan dar sentido a las controversias que entonces agitaron la escena local. Por qué hombres y mujeres se aferraron a conductas e ideas tan obviamente reñidas con los ideales modernos de democracia representativa que ellos mismos habían consagrado, para Simpson sólo podría explicarse por factores psicológicos o culturales (la ambición e ignorancia de los caudillos, la imprudencia y frivolidad de las clases acomodadas, etcétera).

Tras esa explicación asoma, sin embargo, un supuesto implícito, no articulado: el de la perfecta transparencia y racionalidad de esos ideales. Así, lo que ella pierde de vista es, precisamente, aquello en que radica el verdadero interés histórico de este período. El siglo XIX va a ser un momento de refundación e incertidumbre, en que todo estaba por hacerse y nada era cierto y estable. Quebradas las ideas e instituciones tradiciona-

les, se abriría un horizonte vasto e incierto. Cuál era el sentido de esos nuevos valores y prácticas a seguir era algo que sólo podría dirimirse en un terreno estrictamente político.

Esto que, visto retrospectivamente —desde la perspectiva de nuestra política estatizada—, nos resulta insondable no es sino ese momento en que la vida comunal se va a replegar sobre la instancia de su institución, en que la política, en el sentido fuerte del término, emerge tiñendo todos los aspectos de la existencia social. Ése será, en fin, *el tiempo de la política.*

Para descubrir las claves particulares que lo animan es necesario, sin embargo, desprendernos de nuestras certidumbres presentes, poner entre paréntesis nuestras ideas y valores y penetrar el universo conceptual en que la crisis de independencia y el posterior proceso de construcción de nuevos Estados nacionales tuvo lugar. El análisis de los modos en que habrá de definirse y redefinirse a lo largo de éste el sentido de las categorías políticas fundamentales —como representación, soberanía, etc.—, la serie de debates que en torno de ellas se produjeron en esos años, nos introducirá en ese rico y complejo entramado de problemáticas que subyace a su caos manifiesto.

Lenguajes políticos e historia

La importancia que ha cobrado en los últimos años la historia intelectual hace innecesario justificar un estudio enfocado en el lenguaje político. De manera lenta pero firme se ha ido difundiendo la necesidad de problematizar los usos del lenguaje, en una profesión tradicionalmente reacia a hacerlo. Un primer impulso proviene de las propias exigencias de rigor arraigadas en ella: resulta paradójico observar que investigadores celosos de la precisión de sus datos, pero poco inclinados a

[1] Lesley Bird Simpson, *Many Mexicos*, Berkeley, University of California Press, 1966, 230.

cuestionarse los conceptos, cuyo sentido imaginan perfectamente expresable en la lengua natural y transparente para cualquier hablante nativo, utilicen los conceptos laxamente, atribuyendo con frecuencia a los actores ideas que no corresponden a su tiempo. Esto último se podría evitar, en gran medida, con sólo apelar a un diccionario histórico. Sin embargo, existe una segunda cuestión, íntimamente relacionada con el resurgimiento reciente de la historia intelectual, mucho más complicada de resolver.

De acuerdo con lo que se supone, el estudio de los usos del lenguaje no sólo resulta necesario a los fines de lograr un mayor rigor conceptual, sino también por su relevancia intrínseca. Analizar cómo se fueron reformulando los lenguajes políticos a lo largo de un determinado período arrojaría claves para comprender aspectos históricos más generales, cuya importancia excedería incluso el marco específico de la disciplina particular. Como apuntaba ya Raymond Williams en el prólogo a su libro *Keywords* (1976):

> Por supuesto, no todos los temas pueden comprenderse mediante el análisis de las palabras. Por el contrario, la mayor parte de las cuestiones sociales e intelectuales, incluyendo los desarrollos graduales de las controversias y conflictos más explícitos, persisten dentro y más allá del análisis lingüístico. No obstante, muchas de ellas, descubrí, no podían realmente aprehenderse, y algunas de ellas, creo, siquiera abordarse a menos que seamos conscientes de las palabras como elementos.[2]

Según señalaba Williams, un diccionario resulta, sin embargo, completamente insuficiente para descubrir el sentido histórico de un cambio semántico. El análisis de ningún término o ninguna categoría particular, por más profundo y sutil que

[2] Raymond Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, pp. 15-6.

sea, alcanzaría a descubrir la significación histórica de las reconfiguraciones conceptuales observadas. Para ello, decía Williams, no es necesario trascender la instancia lingüística, pero sí reconstruir un campo completo de significaciones. Afirmaba que su texto *Keywords* no se debe tomar como un diccionario o glosario, sino como "el registro de la interrogación en un *vocabulario*".[3] "El objetivo intrínseco de su libro", aseguraba, "es enfatizar las interconexiones".

No obstante, tal proyecto sufrirá, en el curso de su realización, una inflexión fundamental. Según decía, su procedimiento original tomaba como unidad de análisis "grupos [*clusters*], conjuntos particulares de palabras que en determinado momento aparecen como articulando referencias interrelacionadas".[4] Si bien no abandonó este proyecto inicial, obstáculos metodológicos insalvables lo obligaron a alterarlo, y a recaer en un formato más tradicional.[5] En definitiva, Williams carecía aún del instrumental conceptual para abordar los lenguajes políticos como tales. En los años inmediatamente posteriores a la publicación de *Keywords*, distintos autores, entre los cuales se destacan las figuras de J. G. A. Pocock, Quentin Skinner y Reinhart Koselleck, aunque partiendo de perspectivas y enfoques muy distintos, encararían sistemáticamente la tarea de proveer las herramientas necesarias para ello, vehiculizando el tránsito de la antigua historia de ideas a la llamada "nueva historia intelectual".

[3] *Ibid.*, p. 15.

[4] *Ibid.*, p. 22.

[5] Quentin Skinner luego cuestionaría duramente esto. Decía: "Mantengo mi creencia en que no puede haber historias de conceptos como tales". Quentin Skinner, "A Reply to my Critics", en James Tully (ed.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and His Critics*, Oxford, Polity Press, 1988, p. 283. Para una crítica específica de *Keywords*, de Raymond Williams, véase Quentin Skinner, *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Apoyándose en estos nuevos marcos teóricos, el presente estudio intenta retomar el proyecto original de Williams, aplicado, en este caso, al siglo XIX latinoamericano. Éste es, pues, mucho menos que un diccionario, dado que no resulta de ningún modo suficientemente comprehensivo ni sistemático, pero es, al mismo tiempo, algo más que un diccionario: se trata de un trabajo de *historia intelectual*. Esto se interpreta aquí en el sentido de que no intenta trazar *todos* los cambios semánticos que sufrieron los términos políticos abordados a lo largo del período en cuestión, sino que busca reconstruir *lenguajes políticos*. Las diversas categorías que jalonan su desarrollo no se deben tomar como si remitiera cada una a un objeto diverso, sino como distintas entradas en una misma realidad, instancias a través de las cuales rodear aquel núcleo común que les subyace, pero que no puede penetrarse directamente sin transitar antes por los infinitos meandros por los que se despliega, incluidos los eventuales extravíos a los que todo uso público de los lenguajes se encuentra inevitablemente sometido. Sólo tomadas en su conjunto, en el juego de sus interrelaciones y desfasajes recíprocos, habrán, en fin, de revelársenos la naturaleza y el sentido de las profundas mutaciones conceptuales ocurridas a lo largo del siglo analizado.

Encontramos aquí la primera de las marcas que distingue la llamada "nueva historia intelectual" de la vieja tradición de historia de "ideas". Ésta supone una redefinición fundamental de su objeto. Un lenguaje político no es un conjunto de ideas o conceptos, sino un modo característico de producirlos. Para reconstruir el lenguaje político de un período no basta, pues, con analizar los cambios de sentido que sufren las distintas categorías, sino que es necesario penetrar la lógica que las articula, cómo se recompone el sistema de sus relaciones recíprocas. Por cierto, ésta no es la única diferencia entre la historia intelectual y la historia de ideas. De ella derivan una serie de reformulaciones teóricas y metodológicas fundamentales, las cuales, idealmente, abrirían un horizonte a una perspectiva muy dis-

tinta y más compleja de los procesos histórico-conceptuales. Tales diferencias, espero, se irán descubriendo progresivamente a lo largo del presente estudio.

El revisionismo histórico reconsiderado

En todo caso, cabe señalar, no se trata ésta de una empresa inaudita en la región. Obras hoy muy difundidas han avanzado en muchas de las direcciones que aquí se exploran. El punto de referencia obligado son los trabajos del recientemente fallecido François-Xavier Guerra. Él dio un impulso fundamental a la historiografía político-intelectual latinoamericana, demostrando la importancia del análisis de la dimensión simbólica en la comprensión de los procesos históricos. De este modo afirmó sobre una nueva base lo que, especialmente en México, se conoce desde hace unos años como una nueva corriente de "estudios revisionistas" (la cual encontraría su punto de partida en la obra de otro gran autor reciente, Charles Hale).

Lo que sigue, como veremos, continúa y discute, a la vez, los enfoques y perspectivas de Guerra. Según intenta demostrarse, no es verdaderamente en su "tesis revisionista" donde radica lo fundamental de su aporte a la historiografía latinoamericana. Por el contrario, su alegado "revisionismo" tiende más bien a oscurecer la penetración de sus análisis históricos, bloqueando muchas de las líneas posibles de investigación a la que aquéllos se abren, conspirando incluso contra su mismo objeto: desmantelar las perspectivas dominantes de la historia político-intelectual latinoamericana de carácter fuertemente teleológico.

En realidad, partiendo nuevamente del caso mexicano —que es, de hecho, el que se ha convertido en una especie de caso testigo para el resto de la región—, cabe decir que se ha vuelto hoy muy difícil saber a ciencia cierta qué debe entenderse por "revisionismo". Casi todos los trabajos históricos actuales en ese país —definitivamente, demasiado disímiles entre sí

como para poder ceñirlos a una única categoría—, incluidos los escritos anteriores de quien escribe, suelen definirse de este modo. El término se ha visto degradado así a una suerte de contraseña por la cual se constataría simplemente la supuesta actualidad y validez académica del texto en cuestión, libre ya del tipo de teleologismo y nacionalismo que impregnó a la antigua historiografía liberal. De todos modos, si bien resulta imposible definir de un modo preciso este "revisionismo histórico",[6] podemos sí descubrir ciertas tendencias más generales que lo distancian respecto de aquellas perspectivas tradicionales que vino a cuestionar. Según señala Rafael Rojas en *La escritura de la Independencia*:

> Si la imagen es sólo de "caos", "inestabilidad", "caudillismo", "anarquía" [...], el enfoque se acerca al modelo liberal clásico, concebido en la República Restaurada y el Porfiriato y renovado en la etapa posrevolucionaria. En cambio, si reconoce el valor de las formas jurídicas del antiguo régimen y su activación poscolonial, el enfoque ya se inscribe en la corriente revisionista que ha predominado en el campo académico durante las últimas décadas.[7]

Así entendido, el presente estudio de ningún modo podría considerarse "revisionista", aunque tampoco es por ello necesariamente "antirrevisionista" o "liberal". Desde la perspectiva de que aquí se parte, la pregunta sobre las continuidades y los cambios en la historia se encontraría allí simplemente mal plantea-

[6] El uso de ese término dista del que de éste se hace en otros países, como la Argentina. Sobre el revisionismo histórico argentino, véanse Diana Quatrocchi-Woisson, *Los males de la memoria. Historia y política en la Argentina*, Buenos Aires, Emecé, 1995, y Tulio Halperin Donghi, *Ensayos de historiografía*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996.

[7] Rafael Rojas, *La escritura de la Independencia. El surgimiento de la opinión pública en México*, México, Taurus/CIDE, 2003, p. 269.

da. De hecho, tampoco se podría siquiera decir que entre ambas perspectivas alegadamente opuestas (la "liberal" y la "revisionista") haya en realidad contradicción alguna: la imagen de "caos", "inestabilidad", "caudillismo", "anarquía", que definiría al enfoque liberal, no sólo no es incompatible sino que se desprende, justamente, de la creencia supuestamente "revisionista", pero igualmente compartida por la historiografía liberal, en la persistencia de formas institucionales e ideas provenientes del antiguo régimen.

Sea como fuere, según veremos, no es por allí por donde pasa la renovación que está desde hace algunos años reconfigurando profundamente el campo de la historia político-intelectual latinoamericana (de hecho, la tesis "revisionista" es tan o más antigua aún que el propio enfoque liberal). Ésta comienza a revelarnos una imagen muy distinta del siglo XIX latinoamericano en un sentido mucho más profundo y complejo que lo que la idea de la pervivencia de patrones sociales e imaginarios tradicionales alcanza a expresar. En definitiva, el análisis de los lenguajes políticos nos revelará por qué los postulados revisionistas necesitan hoy, al igual que los liberales clásicos, ser ellos mismos también revisados.

Introducción
Ideas, teleologismo y revisionismo en la historia político-intelectual latinoamericana

> La ambición de reducir el conjunto de procesos naturales a un pequeño número de leyes ha sido totalmente abandonada. Actualmente, las ciencias de la naturaleza describen un universo fragmentado, rico en diferencias cualitativas y en potenciales sorpresas. Hemos descubierto que el diálogo racional con la naturaleza no significa ya una decepcionante observación de un mundo lunar, sino la exploración, siempre electiva y local, de una naturaleza cambiante y múltiple.
>
> ILYA PRIGOGINE E ISABELLE STENGERS, *La nueva alianza*

Según señala François-Xavier Guerra, la escritura de la historia en América Latina ha sido concebida "más que como una actividad universitaria, como un acto político en el sentido etimológico de la palabra: el del ciudadano defendiendo su *polis*, narrando la epopeya de los héroes que la fundaron".[1] Esto sería particularmente cierto para el caso de la historia de las ideas políticas. Sólo en los últimos veinte años ésta lograría librarse de la presión de demandas externas y extrañas a su ámbito particular. La creciente profesionalización del medio historiográfico, combinada con el malestar generalizado respecto de la vieja tradición de historia de "ideas", dará lugar así a la proliferación de lo que, especialmente en México, se llaman "estudios revisionistas", que buscan superar los relatos maniqueístas propios de aquella

[1] François-Xavier Guerra, "El olvidado siglo XIX", en V. Vázquez de Prada e Ignacio Olabarri (comps.), *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988). Actas de las IV Conversaciones Internacionales de Historia*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1989, p. 595.

tradición. Por debajo de esta contienda manifiesta referida a los contenidos ideológicos subyace, sin embargo, un desplazamiento aún más fundamental de orden epistemológico.

En efecto, la historia político-intelectual comenzará entonces a apartarse de los añejos y fuertemente arraigados moldes teóricos cimentados en esa tradición, para enfocarse en el análisis de cómo se conformaron y transformaron históricamente los "lenguajes políticos". Como veremos, esto supondrá una verdadera revolución teórica en la disciplina que habrá de reconfigurar completamente su objeto y sus modos de aproximación a él, abriendo el terreno a la definición de un nuevo campo de problemáticas, muy distintas ya de las que dominaron hasta ahora en ella. En *Modernidad e independencias* (1992), Guerra señala, en este sentido, el hito fundamental en la historiografía latinoamericana reciente, el cual servirá aquí como punto de partida para debatir respecto de estas nuevas perspectivas, el sentido de las redefiniciones que con ellas se operan, sus alcances, y también los problemas y desafíos que plantean.[2]

La emergencia de la historia de ideas latinoamericanas

Veamos primero brevemente cómo se instituyó la historia de "ideas" como disciplina académica. El punto de referencia ineludible aquí es el mexicano Leopoldo Zea. Si bien sería exagerado afirmar que él "inventó" la historia de ideas en América Latina,[3]

[2] Aquí dejaremos de lado otras obras de dicho autor y los desplazamientos conceptuales que en ellas se observan para concentrarnos en este que consideramos su texto fundamental. Sobre las alteraciones que fue sufriendo su enfoque historiográfico, véase Elías J. Palti, "Guerra y Habermas: Ilusiones y realidad de la esfera pública latinoamericana", en Erika Pani y Alicia Salmerón (coords.), *Conceptuar lo que se ve. François-Xavier Guerra, historiador. Homenaje*, México, Instituto Mora, 2004, pp. 461-483.

[3] Obras como *A filosofia no Brasil* (1876), de Silvio Romero, o *La evolución de las ideas argentinas* (1918), de José Ingenieros, así lo atestiguan.

fue, sí, quien fijó sus pautas metodológicas fundamentales, las que, apenas modificadas, subsisten hasta hoy, tiñendo incluso las perspectivas de sus propios críticos. En su obra clásica, *El positivismo en México* (1943), abordó por primera vez, de manera sistemática, la problemática particular que la escritura de la historia de ideas plantea en la "periferia" de Occidente (esto es, en regiones cuyas culturas tienen un carácter "derivativo", según se las denomina desde entonces); más concretamente, cuál es el sentido y el objeto de analizar la obra de pensadores que, según se admite, no realizaron ninguna contribución a la historia de ideas en general; qué tipos de enfoques se requieren para tornar relevante su estudio.[4]

Esta perspectiva abre las puertas a una reconfiguración fundamental del campo. Desengañados ya de la posibilidad de que el pensamiento latinoamericano ocupase un lugar en la historia universal de las ideas, que la marginalidad cultural de la región fuera algo meramente circunstancial,[5] Zea y su generación se verían obligados a problematizar y redefinir los enfoques precedentes que veían a ésta como "la lucha de un conjunto de ideas contra otro conjunto de ideas". "En una interpretación de este tipo", decía Zea, "salen sobrando México y todos los positivistas mexicanos, los cuales no vendrían a ser sino pobres in-

[4] Esta problemática, sin embargo, se vería desplazada en su pensamiento en el mismo momento en que, justamente, abraza las doctrinas llamadas "dependentistas". En efecto, en los años sesenta se produce un giro en el pensamiento de Zea del cual sólo el título de su obra escrita en 1969 es ya ilustrativo: *La filosofía americana como filosofía sin más*. Para un excelente estudio de las diversas fases que atraviesa su concepto histórico, véase Tzvi Medin, *Leopoldo Zea: Ideología y filosofía de América Latina*, México, CCyDEL-UNAM, 1992.

[5] Hasta entonces, la debilidad intelectual de América Latina solía atribuirse meramente a una "falta de madurez", a la "juventud" de las naciones latinoamericanas, que, por lo tanto, habría —o podría, al menos— de resolverse con el tiempo.

térpretes de una doctrina a la cual no han hecho aportaciones dignas de la atención universal".[6] Pero, por otro lado, según señala, si las hubiera, descubrirlas tampoco sería relevante para comprender la cultura local. "El hecho de ser positivistas mexicanos los que hiciesen alguna aportación no pasaría de ser un mero incidente. Estas aportaciones bien pudieron haberlas hecho hombres de otros países".[7] En definitiva, no es de su vínculo con el "reino de lo eternamente válido" sino "de su relación con una circunstancia llamada México"[8] que la historia de ideas local toma su sentido. Lo verdaderamente relevante no son ya las posibles "aportaciones" mexicanas (y latinoamericanas) al pensamiento en general, sino, por el contrario, sus "yerros"; en fin, el tipo de refracciones que sufrieron las ideas europeas cuando fueron transplantadas a esta región.

Zea especificaba también la unidad de análisis para esta empresa comparativa: los "filosofemas" (un equivalente a lo que en esos mismos años Arthur Lovejoy comenzaba a definir como "ideas-unidad", definición que le permite establecer a la historia de ideas como disciplina particular en el medio académico anglosajón).[9] Según señala, es en los conceptos particulares donde se registran las "desviaciones" de sentido que producen los traslados contextuales. "Si se comparan los filosofemas utilizados por dos o más culturas diversas", dice, "se encuentra que estos filosofemas, aunque se presentan verbalmente como los mismos, tienen contenidos que cambian".[10]

Encontramos aquí finalmente definido el diseño básico de la aproximación fundada en el esquema de "modelos" y "desviaciones" que aún hoy domina a la disciplina. Ésta resulta, pues, de un intento de historización de las ideas, del afán de arrancar de su abstracción las categorías genéricas en que la disciplina se funda, para situarlas en su contexto particular de enunciación. Así considerado, esto es, en sus premisas fundamentales, el proyecto de Zea no resulta tan sencillo de refutar. Uno de los problemas en él es que no siempre sería posible distinguir los "aspectos metodológicos" de su modelo interpretativo de sus "aspectos substantivos" (para decirlo en las palabras de Hale),[11] mucho peor resguardados ante la crítica.[12] La articulación de la historia de ideas como disciplina particular estuvo en México íntimamente asociada al surgimiento del movimiento *lo mexicano*,[13] y su empresa quedaría atada desde entonces a la búsqueda del "ser nacional" (que subsecuentemente se expande para comprender a la del "ser latinoamericano" en su conjunto). Existe, sin embargo, una segunda razón que llevó a oscurecer los aportes de Zea; una menos obvia pero mucho más importante. El esquema de "modelos" y "desviaciones" pronto pasó a formar parte del sentido común de los historiadores de ideas latinoa-

[6] Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943, I, p. 35.

[7] *Ibid.*, p. 17.

[8] *Ibid.*, p. 17.

[9] Véase Arthur Lovejoy, "Reflections on the history of ideas", *Journal of the History of Ideas* I.1, 1940, pp. 3-23.

[10] Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, I, p. 24.

[11] Charles Hale, "The History of Ideas: Substantive and Methodological Aspects of the Thought of Leopoldo Zea", *Journal of Latin American Studies* 3.1, 1971, pp. 59-70.

[12] Desde este punto de vista resultan perfectamente justificadas afirmaciones como las de Alexander Betancourt Mendieta cuando señala que la perspectiva de Zea "termina por imponer a la realidad histórica un esquema que ha sido elaborado *a priori* y que fuerza la realidad histórica". Alexander Betancourt Mendieta, *Historia, ciudades e ideas. La obra de José Luis Romero*, México, UNAM, 2001, p. 42. Silvestre Villegas, sin embargo, prefiere destacar las orientaciones pluriculturalistas que cree descubrir en la obra de ese autor; véase Villegas, "Leopoldo Zea y el siglo XXI", *Metapolítica* 12, 1999, pp. 727-32.

[13] Sobre la trayectoria de este movimiento, véanse G. W. Hewes, "Mexican in Search of the 'Mexican' (Review)", *The American Journal of Economics and Sociology* 13.2, 1954, pp. 209-222, y Henry Schmidt, *The Roots of Lo Mexicano Self and Society in Mexican Thought, 1900-1934*, College Station, Texas A&M University Press, 1978.

mericanas, y ello ocluiría el hecho de que la búsqueda de las "refracciones locales" no es un objeto natural, sino el resultado de un esfuerzo teórico que respondió a condiciones históricas y epistemológicas precisas. Convertido en una suerte de presupuesto impensado, cuya validez resultaría inmediatamente obvia, aquello que constituye su fundamento metodológico escaparía a toda tematización.

Los orígenes del *revisionismo histórico*

El punto de partida de las nuevas corrientes revisionistas de la historia político-intelectual mexicana, en particular, y latinoamericana, en general, suele situarse en la obra de Charles Hale. Según señala uno de sus cultores más notorios, Fernando Escalante Gonzalbo:

> Antes de que [Hale] se entrometiera, podíamos contarnos un cuento delicioso, conmovedor: aquí habíamos tenido —desde siempre— una hermosa y heroica tradición de liberales: que eran demócratas, que eran nacionalistas, que eran republicanos, que eran revolucionarios y hasta zapatistas (y eran buenos); una tradición opuesta, con patriótico empeño, a la de una minoría de conservadores: monárquicos, autoritarios, extranjerizantes, positivistas (que eran muy malos).[14]

El propio Hale ha señalado reiteradamente como su principal contribución el haber arrancado a la historiografía de ideas local del plano ideológico subjetivo (del que, según afirmaba, él, como extranjero, no participaba) para resituarla en el suelo firme de la historia objetiva.[15]

[14] Fernando Escalante Gonzalbo, "La imposibilidad del liberalismo en México", en Josefina Z. Vázquez (coord.), *Recepción y transformación del liberalismo en México. Homenaje al profesor Charles A. Hale*, México, El Colegio de México, 1991, p. 14.

Como surge de la afirmación de Escalante, Hale enderezará su crítica, en realidad, hacia aquel costado que, como vimos, fue el más errático en el enfoque de Zea, su "aspecto sustantivo": una visión ideológica y maniquea articulada sobre la base de la antinomia esencial (un "subterráneo forcejeo ontológico", lo llamaba Edmundo O'Gorman),[16] entre liberalismo y conservadurismo; el primero, identificado con los principios de la independencia; el segundo, asociado a los intentos de restauración de la situación colonial. De este modo, dice Hale, Zea ignora que, en su intento de "emancipación mental" de la colonia, los liberales mexicanos sólo continuaban la tradición reformista borbónica.[17] Hale extrae de allí sus otras dos tesis centrales. La primera es que entre liberales y conservadores hubo

[15] Ante la afirmación de un antropólogo mexicano amigo suyo de que él, como extranjero, no podría alcanzar a comprender el pensamiento mexicano, Hale señala que "llegué a la conclusión, sin embargo, de que un extranjero no comprometido puede estar mejor capacitado para aportar una comprensión novedosa de un tópico histórico tan sensible como el liberalismo mexicano". Charles Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1968, p. 6. En un artículo sobre la obra de Zea insiste en que "un historiador extranjero tiene una oportunidad única. Ajeno a las consideraciones patrióticas, se encuentra libre para identificar las ideas dentro de su contexto histórico particular". Charles Hale, "The History of Ideas: Substantive and Methodological Aspects of the Thought of Leopoldo Zea", *Journal of Latin American Studies* III.1, 1971, p. 69.

[16] Edmundo O'Gorman, *La supervivencia política novohispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, México, Fundación Cultural Condumex, 1969, p. 13.

[17] Específicamente en relación con Mora, afirma Hale que "aunque el programa de reforma de 1833 fue un ataque al régimen de privilegio corporativo heredado de la Colonia, difícilmente pueda considerarse 'una negación de la herencia española'. De hecho, los modelos más relevantes para Mora eran españoles: Carlos III y las Cortes de Cádiz". Charles Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora*, p. 147.

menos diferencias que lo que solían creer los historiadores de ideas mexicanos. "Por debajo del liberalismo y el conservadurismo políticos", asegura, "hay en el pensamiento y la acción mexicanos puntos de comunicación más profundos"[18] que están dados por sus comunes tendencias centralistas. La segunda es que esta mezcla contradictoria entre liberalismo y centralismo que caracterizó al liberalismo mexicano y latinoamericano no es, sin embargo, ajena a la tradición liberal europea. Siguiendo a Guido de Ruggiero,[19] Hale descubre en ella dos "tipos ideales" en permanente conflicto, a los que define, respectivamente, como "liberalismo inglés" (encarnado en Locke) y "liberalismo francés" (representado por Rousseau); el primero, defensor de los derechos individuales y la descentralización política; el segundo, por el contrario, fuertemente organicista y centralista. Hale afirma que "El conflicto interno entre estos dos tipos ideales puede discernirse en todas las naciones occidentales".[20]

Encontramos aquí la contribución más importante que realiza Hale al estudio de la historia intelectual mexicana del siglo XIX. Ésta no reside tanto, como él afirma, en haberla arrancado del terreno idèológico para convertirla en una empresa académica objetiva como en haberla desprovincianizado. Familiarizado, como estaba, con los debates que se produjeron en Francia sobre la Revolución de 1789 al impulso de las corrientes neotocquevillianas que surgen en los años en que Hale estaba completando sus estudios doctorales, pudo comprobar que la mayoría de los dilemas en torno de los cuales se debatían los latinoamericanistas eran menos idiosincrásicos que lo que éstos querían creer. Ello le permite, en *Mexican Liberalism in the Age of Mora*, desprender de su marco local los debates relativos a las supuestas tensiones observadas en el pensamiento

[18] Charles Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora*, p. 8.

[19] Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Gloucester, Mass., Peter Smith, 1981.

[20] Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora*, pp. 54-5.

liberal mexicano para situarlas en un escenario más vasto, de proyecciones atlánticas. Sin embargo, es también entonces que las limitaciones inherentes a la historia de ideas se vuelven más claramente manifiestas.

Como vimos, por debajo de los antagonismos políticos, Hale descubre la acción de patrones culturales que atraviesan las diversas corrientes ideológicas y épocas, y que él identifica con el *ethos hispano* ("es innegable", dice, "que el liberalismo en México ha sido condicionado por el tradicional *ethos hispano*").[21] Este sustrato cultural unitario contiene, para él, la clave última que explica las contradicciones que tensionaron y tensionan la historia mexicana (y latinoamericana, en general), y les da sentido. Según afirma:

> [...] siguiendo con la cuestión de la continuidad, podemos encontrar en la era de Mora un modelo que nos ayuda a comprender la deriva reciente de la política socioeconómica en el México que emerge de la revolución [...] Es nuevamente la inspiración de la España del siglo XVIII tardío que prevalece.[22]

Si bien la idea de la cultura latinoamericana como "tradicionalista", "organicista", "centralista", etc., es una representación de larga data en el imaginario colectivo tanto latinoamericano como norteamericano, en la versión de Hale se pueden detectar huellas más precisas que provienen de la "escuela culturalista" iniciada por quien fuera uno de sus maestros en Columbia University, Richard Morse. Las perspectivas de ambos remiten a una fuente común, a la que al mismo tiempo discuten: Louis Hartz. En *The Liberal Tradition in America* (1955), Hartz fijó la que sería la visión estándar de la historia intelectual norteamericana. Según asegura, una vez trasladado a Estados Unidos, el

[21] *Ibid.*, p. 304.

[22] *Ibid.*

liberalismo, a falta de una aristocracia tradicional que pudiera oponerse a su expansión, perdió la dinámica conflictiva que lo caracterizaba en su contexto de origen para convertirse en una suerte de mito unificante, una especie de "segunda naturaleza" para los norteamericanos, cumpliendo así finalmente en ese país su vocación universalista.[23] En un texto posterior, Hartz amplía su modelo interpretativo al conjunto de las sociedades surgidas con la expansión europea. En cada una de ellas, sostiene, terminaría imponiéndose la cultura y la tradición políticas dominantes en la nación ocupante en el momento de la conquista. Así, mientras que en Estados Unidos se impuso una cultura burguesa y liberal, América Latina quedó fijada a una herencia feudal.[24]

Morse retoma este enfoque, pero introduce una precisión. Según afirma, como Sánchez Albornoz y otros habían ya demostrado,[25] en España nunca se afirmó el feudalismo. La Reconquista había dado lugar a un impulso centralista, encarnado en Castilla, que, para el siglo XVI, tras la derrota de las cortes y la nobleza (representantes de tradiciones democráticas más antiguas), se impone al conjunto de la península y se traslada, uniforme, a las colonias. Los habsburgos eran la mejor expresión de absolutismo temprano. España y, por extensión, la América hispana, serían así víctimas de una modernización precoz. Según dice Morse:

> [...] precisamente porque España y Portugal habían modernizado prematuramente sus instituciones políticas y renovado su ideología escolástica en el período temprano de construcción nacional y expansión ultramarina de Europa, rehuyeron a las implicancias de las grandes revoluciones y fracasaron en internalizar su fuerza generativa.[26]

[23] Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America. An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Nueva York, HBJ, 1955.

[24] Louis Hartz, "The Fragmentation of European Culture and Ideology", en Louis Hartz (comp.), *The Founding of New Societies. Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia*, Nueva York, Harvest/HBJ, 1964, pp. 3-23.

[25] Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956, I, pp. 186-7. Marc Bloch también sostuvo una postura análoga en *La sociedad feudal*, México, Unión Tipográfica Editorial, 1979.

Las sociedades de herencia hispana tenderán así siempre a perseverar en su ser, dado que carecen de un principio de desarrollo inmanente. "Una civilización protestante", dice Morse, "puede desarrollar sus energías infinitamente en aislamiento, como ocurre con Estados Unidos. Una civilización católica se estanca cuando no está en contacto vital con las diversas culturas y tribus humanas".[27]

Esto explicaría el hecho de que el legado patrimonialista haya permanecido inmodificado en la región hasta el presente, determinando toda evolución subsiguiente a la conquista. Como dice uno de los miembros de la escuela culturalista de Morse, Howard J. Wiarda, el resultado fue que "en vez de instituir regímenes democráticos, los padres fundadores de América Latina se preocuparon por preservar las jerarquías sociales y las instituciones tradicionales antidemocráticas";[28] "en contraste con las colonias norteamericanas, las colonias latinoamericanas se mantuvieron esencialmente autoritarias, absolutistas, feudales (en el sentido ibérico del término) patrimonialistas, elitistas y orgánico-corporativas".[29]

[26] Richard Morse, *New World Soundings. Culture and Ideology in the Americas*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1989, p. 106. Morse expone originalmente este punto de vista en 1964 en su contribución al libro de Louis Hartz, *The Founding of New Societies*.

[27] Richard Morse, "The Heritage of Latin America", en Louis Hartz (comp.), *The Founding of New Societies*, p. 177.

[28] Howard Wiarda, "Introduction", en Howard Wiarda (comp.), *Politics and Social Change. The Distinct Tradition*, Massachusetts, University of Massachusetts Press, 1982, p. 17.

[29] *Ibid.*, p. 10.

En *Mexican Liberalism in the Age of Mora,* Hale retoma y discute, a su vez, la reinterpretación que Morse realiza de la perspectiva de Hartz. Si bien coincide en afirmar que en la América hispana nunca hubo una tradición política feudal (aunque sí una sociedad feudal), asegura que las raíces de las tendencias centralistas presentes en el liberalismo local no remiten a la herencia de los habsburgos, sino a la tradición reformista borbónica. Hale desafía así las interpretaciones culturalistas (indudablemente, los borbones eran mucho mejores candidatos como antecedentes del reformismo liberal del siglo XIX que los habsburgos), sin salirse, sin embargo, de sus marcos. Simplemente traslada el momento del *origen* del siglo XVI al siglo XVIII, manteniendo su presupuesto fundamental: dado que siempre opera un proceso de selección de ideas extranjeras, ningún "préstamo externo" puede explicar, por sí mismo, el fracaso en instituir gobiernos democráticos en la región (como señala Claudio Véliz, "en Francia e Inglaterra existía una complejidad [de ideas] lo suficientemente rica como para satisfacer desde los más radicales a los más conservadores en América Latina").[30] Su causa última hay que buscarla, pues, en la propia cultura, en las tradiciones centralistas locales.[31] Pero el traslado que Hale realiza del momento originario del liberalismo mexicano desde los habsburgos a los borbones lleva, sin embargo, a desestabilizar este modo característico de proceder intelectual desde el momento que tiende, de hecho, a expandir el proceso de selectividad a la propia tradición: parafraseando a Véliz, podríamos decir que también en las tradiciones locales habría una complejidad de ideas lo suficientemente rica como satisfacer desde los más radicales a los más conservadores. La pregunta que su afirmación plantea es por qué, entre las diversas tradiciones disponibles, Mora "elige" a la borbónica, y no a la habsburga, por ejemplo.

[30] Claudio Véliz, *The Centralist Tradition of Latin America,* Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 170.

[31] "Ni la falta de experiencia previa ni las ideologías políticas importadas —afirma Glen Dealy— pueden explicar el fracaso de los hispanoamericanos en establecer una democracia viable, tal como nosotros la conocemos. Más bien, parecería que éstos eligieron conscientemente implementar un sistema de gobierno en el cual tanto su teoría como su práctica tuviera mucho en común con sus tradiciones." Dealy, "Prolegomena on the Spanish American Political Tradition", en Howard Wiarda (comp.), *Politics and Social Change,* p. 170.

La introducción de tal cuestión inevitablemente encierra a las aproximaciones culturalistas en un círculo argumental: así como, según asegura Hale, si Mora llegó a Constant, y no a Locke, fue por influencia de Carlos III, cabría también decir que, inversamente, si Mora miró a Carlos III como modelo, y no a Felipe II, fue por influencia de las ideas de Constant. La expansión de la idea de selectividad a las propias tradiciones desnuda, en última instancia, el hecho de que éstas no son algo simplemente dado, sino algo constantemente renovado, en el que sólo algunas de ellas perduran, refuncionalizadas, mientras que otras son olvidadas o redefinidas. Y ello haría imposible distinguir hasta qué punto éstas son causa o, más bien, consecuencia de la historia política. La relación entre pasado y presente (entre "tradiciones" e "ideas") se volvería ella misma un problema; ya no se sabría cuál es el *explanans* y cuál el *explanandum.*

Luego de la publicación de *Mexican Liberalism in the Age of Mora,* Morse aborda el problema y modifica su punto de vista anterior, tal como había sido expuesto en su contribución al libro de Hartz, *The Founding of New Societies* (1964). Entonces, en realidad, redescubre algo que ya había señalado antes: la presencia en América Latina de dos tradiciones en conflicto en su mismo origen, una medieval y tomista, representada por Castilla, y otra renacentista y maquiavélica, encarnada en Aragón. Si bien, señala ahora, en un comienzo se impone el legado tomista, a fines del siglo XVIII y, sobre todo, luego de la independencia, renace el sustrato renacentista, trabándose un conflicto entre ambas tradiciones. De este modo, los hispanoamericanos, según dice Morse, "son reintroducidos al conflicto histórico en

la España del siglo XVI entre la ley natural neotomista y el realismo maquiavélico".[32] Aun así, insiste en que las ideas neotomistas seguirían predominando en la región. De hecho, este autor afirma que la doctrina maquiavélica sólo pudo ser asimilada en el mundo ibérico en la medida en que "fue reelaborada en términos aceptables" para la tradición neoescolástica de pensamiento heredada.[33] Las ideologías reformistas e iluministas se caracterizarían así por su radical eclecticismo, conformarían "un mosaico ideológico, antes que un sistema".[34]

En definitiva, Morse aplica aquí a la propia "hipótesis borbonista" el *método genético* que busca siempre "identificar la matriz histórica subyacente de actitud y acción social".[35] Siguiendo dicho método, dado que, como Hale mismo señala, ninguna política puede explicarse por una pura influencia externa, el propio proyecto reformista borbónico debería, a su vez, explicarse a partir de tradiciones preexistentes.[36] Así, la lógica del método genético remite siempre a un momento primigenio,

[32] Richard Morse, "Claims of Political Tradition", *New World Soundings*, p. 112.

[33] *Ibid.*

[34] *Ibid.*, p. 107.

[35] Richard Morse, "The Heritage of Latin America", en Louis Hartz (comp.), *The Founding of New Societies*, p. 171. "La cuestión crítica —dice— no es tanto la pregunta vacía de si fue el neotomista Suárez o el jacobino Rousseau la figura intelectual tutelar de las juntas soberanas hispanoamericanas de 1809 y 1810, en los albores de la era independiente. Si tomamos seriamente la noción de que la América hispana había establecido ya con anterioridad sus bases políticas e institucionales, deberemos identificar la matriz de pensamientos y actitudes subyacente, no la retórica con la cual ésta puede velarse en algún momento dado" (*ibid.*, p. 153).

[36] Indudablemente, en su interpretación de las raíces del liberalismo de Mora, Hale confiere una dimensión desproporcionada a un conjunto de políticas que se aplicaron en las colonias sólo tardíamente y de modo inconsistente. Como señala Tulio Halperin Donghi en su crítica a *The Centralist Tradition of Latin America*, de Claudio Véliz: "El absolutismo fue, más que un régimen de contornos definidos en que toda autoridad emanaba de la de un

que funciona como un *arkh_* o fundamento último infundado. Al referir la oposición entre habsburgos y borbones a otra anterior y más primitiva entre castellanos y aragoneses, la reinterpretación de Morse rescata al método genético del círculo entre tradiciones e influencias al que la propuesta de Hale parecía conducirlo, pero refuerza en él su carácter esencialista.

En última instancia, las explicaciones culturalistas presuponen la idea de "totalidad cultural", de un sustrato orgánico de tradiciones y valores. Todo cuestionamiento a la existencia de dicho trasfondo orgánico las convierte en necesariamente inestables y precarias. Sin embargo, la afirmación de la existencia de entidades tales, de algo semejante a un *ethos hispano*, no puede pasar nunca de un mero postulado indemostrable. Como señaló Edmundo O'Gorman, que haya países más ricos y países más pobres, gobiernos más democráticos y gobierno menos democráticos, etc., son cuestiones que pueden discutirse y analizarse sobre bases empíricas. Ahora bien, la afirmación de que esto se deba a alguna suerte de determinación cultural resulta incomprobable, nos conduce más allá de la historia, a un terreno ontológico de esencias eternas e ideas *a priori*, de "entelequias".

> Poca es la distancia entre caracterizar como "espíritu" lo que se concibe como "esencia". Y así, pese a su ubicación en el devenir histórico, Iberoamérica resulta ser un ente en sí o por naturaleza "idealista", y Angloamérica, un ente en sí o por naturaleza "pragmático". Dos entes, pues, que si bien actualizan su modo de ser en la historia, es [sic] en cuanto entelequias

soberano legislador, una meta hacia la cual orientaban todos sus esfuerzos de reorganización monárquica cuya estructura originaria estaba muy alejada de ese ideal, y cuya marcha, siempre contrastada, estaba destinada a no completarse nunca". Tulio Halperin Donghi, "En el trasfondo de la novela de dictadores: la dictadura hispanoamericana como problema histórico", *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 2.

de la potencia de sus respectivas esencias; dos entes, digamos, que como un centauro y un unicornio son históricos sin realmente serlo.[37]

Nada impide aún postular la existencia de entelequias tales; pero la historia ya no tiene nada que decir al respecto —y, como decía Wittgenstein (*Tractatus*, proposición 7), "de lo que no se puede hablar, mejor callar".

"Ideas" y "tipos ideales" en América Latina

La pregunta que la historia de "ideas" plantea, sin embargo, es, más bien, cómo *no* hablar de la "cultura local", cómo *no* referir las ideas en América Latina a algún supuesto sustrato cultural que explique el sistema de sus "desviaciones" y "distorsiones locales". La "escuela culturalista", como tal, ha sido, en verdad, lateral en los estudios latinoamericanos. Se trata, básicamente, de un intento de superar los prejuicios existentes en el medio académico norteamericano y comprender la cultura latinoamericana "en sus propios términos"[38] que, en última instancia, sólo conduce a reproducir acríticamente todos los estereotipos circulantes.[39] Ahora bien, aun cuando la "escuela culturalista" es marginal entre los especialistas, la referencia en la historia de ideas latinoamericana a las peculiaridades de la "cultura local" (que la harían contradictoria con los principios liberales) constituye una práctica universal. Más allá de sus orígenes "culturalistas", la afirmación de Hale de que "la experiencia distintiva del liberalismo latinoamericano derivó del hecho de que las ideas liberales se aplicaron [...] en un ámbito que le era refractario y hostil"[40] parece una verdad indisputable, trasciende a dicha escuela formando parte del sentido común en la profesión.

No se trata ésta, sin embargo, de una mera verdad de hecho, sino de una afirmación que tiene fundamentos históricos y epistemológicos precisos. Nuevamente, como dice Guerra, la interrogación sobre los desajustes entre la cultura local y los principios liberales debería ella misma volverse objeto de escrutinio.[41] Más allá de su contenido particular (que siempre varía con las

[37] Edmundo O'Gorman, *México. El trauma de su historia*, México, UNAM, 1977, p. 69. O'Gorman, cabe señalar, mantiene la discusión en un terreno que denomina "ontológico". Él afirma concebir las tendencias culturales no como "entelequias" o esencias dadas de una vez y para siempre, sino como "proyectos vitales" que se constituyen como tales sólo históricamente. En *La invención de América* habla de "invenciones", en oposición a las "creaciones", que suponen, según dice, un comienzo *ex nihilo*. Al respecto, véase Charles Hale, "Edmundo O'Gorman y la historia nacional", *Signos Históricos* 3, 2000, pp. 11-28.

[38] "Debemos ver a América Latina en sus propios términos, en su propio contexto histórico —demanda Wiarda—, debemos dejar de lado los prejuicios y el etnocentrismo, las actitudes de superioridad que tan a menudo determinan la percepciones, especialmente en la sociedad política norteamericana, de otros países cuyas tradiciones son peculiares." Howard Wiarda, "Conclusion", en Howard Wiarda (comp.), *Politics and Social Change*, p. 353.

[39] A pesar de sus denuncias de los "prejuicios de los académicos norteamericanos" (o quizá, precisamente por ello), los cultores del enfoque "culturalista" se encuentran a tal punto tan mal protegidos ante los estereotipos que, en su intento por comprender la "peculiaridad latinoamericana", Morse llega a dar crédito incluso a los dislates de Lord Keysserling, como, por ejemplo, su definición de la *gana* como el "principio original" que informa la cultura latinoamericana. Véase Richard Morse, "Toward a Theory of Spanish American Government", en Howard Wiarda (comp.), *Politics and Social Change*, p. 120.

[40] Charles Hale, "Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930", en Leslie Bethell (comp.), *The Cambridge History of Latin America. From c. 1870 to 1930*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, IV, p. 368.

[41] Edmundo O'Gorman rastrea su origen en la crisis que se produjo a mediados del siglo XIX. "La evidencia del fracaso debió provocar el convencimiento de que el proyecto liberal pretendía edificar un castillo en la arena movediza de un gigantesco equívoco: que el principio ilustrado y moderno de la igualdad natural era una abstracción sin fundamento real, el producto de una tradición filosófica de la que, precisamente, habían quedado al margen los pueblos iberoamericanos." Edmundo O'Gorman, *México, El trauma de su historia*, p. 43.

circunstancias históricas), lo cierto es que tal referencia a la cultura local viene a llenar una exigencia conceptual en la disciplina, ocupa un casillero en una determinada grilla teórica. Las "particularidades latinoamericanas" funcionan como ese sustrato material objetivo en el que las formas abstractas de los "tipos ideales" vienen a inscribirse y encarnar históricamente, aquello que concretiza las categorías genéricas de la historia de ideas, y vuelve relevante su estudio en el contexto local.

En efecto, dentro de los marcos de la historia de "ideas", sin "peculiaridades locales", sin "desviaciones", el análisis de la evolución de las ideas en América Latina pierde todo sentido (como decía Zea, México y todos los autores mexicanos "salen sobrando"). Sin embargo, parafraseando a uno de los fundadores de la llamada "Escuela de Cambridge", J. G. A. Pocock, dicho procedimiento no alcanza a rescatar al historiador de ideas "de la circunstancia de que las construcciones intelectuales que trata de controlar no son en absoluto fenómenos históricos, en la medida en que fueron construidas mediante modos ahistóricos de interrogación".[42] Mientras que los "modelos" de pensamiento (los "tipos ideales"), considerados en sí mismos, aparecen como perfectamente consistentes, lógicamente integrados y, por lo tanto, definibles *a priori*—de allí que toda "desviación" de éstos (el *logos*) sólo pueda concebirse como sintomática de alguna suerte de *pathos* oculto (una cultura tradicionalista y una sociedad jerárquica) que el historiador debe des-cubrir—, las culturas locales, en tanto sustratos permanentes (el *ethos hispano*), son, por definición, esencias estáticas. El resultado es una narrativa pseudohistórica que conecta dos abstracciones.

Los "tipos culturales", en definitiva, no son sino la contraparte necesaria de los "tipos ideales" de la historiografía de ideas políticas. Esto explica por qué no basta con cuestionar las

[42] J. G. A. Pocock, *Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p. 11.

aproximaciones culturalistas para desprenderse efectivamente de las apelaciones esencialistas a la tradición y a las culturas locales como principio explicativo último. Para ello es necesario penetrar y minar los supuestos epistemológicos en que tales apelaciones se fundan, esto es, escrutar de manera crítica aquellos "modelos" que en la historia de ideas local funcionan simplemente como una premisa, algo dado. Ello nos conduce así más allá de los límites de la historia intelectual latinoamericana, nos obliga a confrontar aquello que constituye un límite inherente a la historia de "ideas": los "tipos ideales". Y aquí también encontramos la limitación de la renovación historiográfica de Hale. Si bien, como vimos, su enfoque rompe con el provincianismo de la historiografía de ideas local para situar las contradicciones que observa en el pensamiento liberal mexicano en un contexto más amplio, mantiene, sin embargo, las antinomias propias de la historia de "ideas", ahora inscriptas en el seno de la misma tradición liberal. Todo aquello que hasta entonces se vio como decididamente antiliberal, una "peculiaridad latinoamericana" (el centralismo, el autoritarismo, el organicismo, etc.) pasa ahora a integrar la definición de un *liberalismo que no es verdaderamente liberal* (el "liberalismo francés") enfrentado a otro *liberalismo que es auténticamente liberal* (el "liberalismo inglés"). Esta perspectiva, no obstante, pronto comenzaría también a perder su sustento conceptual.

Formas, contenidos y usos del lenguaje

En los años en que Hale publicaba *Mexican Liberalism in the Age of Mora* comenzaba justamente en Estados Unidos, con *The Ideological Origins of the American Revolution* (1967), de Bernard Bailyn,[43] la demolición del modelo propuesto por Hartz. Co-

[43] Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

mo vimos, para éste, los principios liberales y democráticos que presidieron la Revolución de Independencia encarnaban la esencia de la cultura política norteamericana. Analizando la panfletería del período, Bailyn, por el contrario, descubrió en el discurso revolucionario de ese país la presencia determinante de un universo conceptual que remitía a una tradición de pensamiento muy distinta de la liberal, de más antigua data, a la que definió genéricamente como "humanista cívica". Esta perspectiva se volvió tan popular que el humanismo cívico, luego redefinido por obra de Gordon Wood[44] y J. G. A. Pocock[45] como "republicanismo", terminaría prácticamente desplazando al liberalismo como la supuesta matriz de pensamiento fundamental que identifica el universo de ideas políticas norteamericano.

Esto llevaría ya a problematizar las narrativas tradicionales de la historia de ideas latinoamericanas. El debate en torno del "republicanismo" terminaría minando las distintas definiciones en boga respecto del liberalismo (y su delimitación del republicanismo), obligando a sucesivas reformulaciones,[46] ninguna de las cuales se encontraría libre de objeciones fundamentales. Tales complicaciones resultan, sin embargo, inasimilables para la historia de ideas local. El esquema clásico de los "modelos" y las "desviaciones" supone sistemas de pensamiento ("tipos ideales") claramente delimitados y definidos. Se da así la paradoja de que los únicos que parecen tener hoy cierta claridad

[44] Gordon Wood, *The Creation of the American Republic*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969.

[45] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

[46] En *Liberty before Liberalism*, Skinner trata de aclarar la confusión reinante al respecto y discute la identificación de la oposición entre republicanismo y liberalismo con aquella otra planteada antes por Isaiah Berlin entre libertad positiva y libertad negativa.

respecto de qué es, por ejemplo, el "liberalismo lockiano" (y, en consecuencia, en qué sentido el liberalismo nativo se habría "desviado" de éste) son los historiadores de ideas latinoamericanos (mientras que entre los especialistas no hay ningún consenso al respecto).[47]

De todos modos, no es allí donde reside el aspecto crucial del proceso de renovación conceptual que sufre la disciplina. El debate suscitado en torno del republicanismo (y del liberalismo) ocultó, en realidad, su verdadero núcleo, que era de índole teórico-metodológica. De lo que se trataba, en palabras de Pocock, no era de agregar un casillero nuevo en la grilla de la historia de "ideas" (el "republicanismo clásico"), sino de trascender ésta en una "historia de los discursos" o de los "lenguajes políticos". Según afirmaba:

> El cambio producido en esta rama de la historiografía en las dos décadas pasadas puede caracterizarse como un movimiento que lleva de enfatizar la historia del pensamiento (o, más crudamente, "de ideas") a enfatizar algo diferente, para lo cual "historia del habla" o "historia del discurso", aunque ninguno de ellos carece de problemas o resulta irreprochable, pueden ser los mejores términos hasta ahora hallados.[48]

Ello supone una redefinición del objeto mismo de estudio, la noción de *texto* por la cual se busca incorporar a ésta aquellas otras dimensiones, además de la puramente referencial, inherentes a los usos públicos del lenguaje. Como señala nuevamente Pocock,

[47] Véase John Dunn, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

[48] J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

> [...] el punto aquí más bien es que, bajo la presión de la dicotomía idealismo/materialismo, concentramos toda nuestra atención en el pensamiento como condicionado por los hechos sociales fuera de él, y ninguna en el pensamiento como denotando, refiriendo, asumiendo, aludiendo, implicando, y realizando una variedad de funciones de las cuales la de contener y proveer información es la más simple de todas.[49]

Esta perspectiva lleva implícita una definición del tipo de dilemas planteados por el modelo de Zea, ya muy distinta de la señalada por Hale y los revisionistas. Ella nos ayuda a desprovincianizar ahora a la propia crítica de ese modelo para ligar los problemas hallados en él a limitaciones inherentes a la historia de *ideas*. Según muestra Pocock, el proyecto mismo de "historizar" las "ideas" genera contradicciones insalvables. Las ideas, de hecho, son ahistóricas, por definición (su *significado* —qué es lo que dijo un autor— puede perfectamente establecerse *a priori*; no así su *sentido*, que es relativo a quién lo dijo, a quién lo hizo, en qué circunstancias, etc.). Éstas aparecen o no en un medio dado, pero ello es sólo una circunstancia externa a ellas; no hace a su definición. En fin, la historia, la temporalidad es algo que le viene a las ideas "desde fuera" (del "contexto externo" de su aplicación); no es una dimensión constitutiva suya.

Tal apriorismo metodológico tiene consecuencias historiográficas sustantivas. La ahistoricidad de las ideas tiende inevitablemente a generar una imagen de estabilidad transhistórica en la historia intelectual. Esto resulta, en última instancia, de la propia viscosidad relativa de las ideas. Indudablemente, hacia 1825 los latinoamericanos pensaban no muy distinto de como lo hacían antes de 1810, lo que suele llevar a concluir,

[49] J. G. A. Pocock, *Politics, Language, and Time*, p. 37.

sin embargo, que, desde el punto de vista de la historia intelectual, entre ambas fechas no cambió nada en América Latina. Como sabemos, esto no es así. La ruptura del vínculo colonial supuso un quiebre irreversible también en el nivel de la historia intelectual. Las mismas viejas ideas cobrarán entonces un sentido nuevo. El problema radica en que las "ideas" no alcanzan a registrar los cambios producidos, puesto que éstos no remiten a los contenidos proposicionales de los discursos, ni resultan, por lo tanto, perceptibles en ellos. Así, si enfocamos nuestro análisis exclusivamente en la dimensión referencial de los discursos (las "ideas"), no hay modo de hallar las marcas lingüísticas de las transformaciones en su contexto de enunciación.[50] Para descubrirlas es necesario traspasar el plano semán-

[50] De allí que, en los marcos de este tipo de aproximaciones, el trazado de las conexiones entre "textos" y "contextos" genere de modo inevitable una circularidad lógica; los puntos de vista relativos a sus relaciones no son realmente (y nunca pueden ser, dada la naturaleza de los objetos con que trata) los resultados de la investigación empírica, sino que constituyen sus premisas (las que son subsecuentemente proyectadas como conclusiones de ella). "El eslogan —dice Pocock— de que las ideas deberían estudiarse en su contexto social y político corre, para mí, el riesgo de convertirse en pura palabrería. La mayoría de los que lo pronuncian suponen, a menudo inconscientemente, que ellos ya saben cuál es la relación entre las ideas y la realidad social. Comúnmente toma la forma de una teoría cruda de la correspondencia: se supone que las ideas en estudio son características de aquella facción, clase o grupo al que su autor pertenecía, y se explica cómo tales ideas expresan los intereses, esperanzas, miedos o racionalizaciones típicas de ese grupo. El peligro aquí es el de argumentar en círculos. De hecho, es sumamente difícil identificar sin ambigüedad la adscripción social de un individuo, y aún mucho más la de una idea, siendo la conciencia algo siempre tan contradictorio. Normalmente, uno tiende a sostener las suposiciones que uno hace respecto de la posición social de ese pensador con las suposiciones que uno hace de la significancia social de sus ideas, y luego se repite el mismo procedimiento en la dirección inversa produciendo una definitivamente deplorable perversión metodológica." J. G. A. Pocock, *Politics, Language, and Time*, p. 105.

tico de los discursos (el nivel de sus contenidos ideológicos explícitos), e intentar comprender cómo, más allá de la persistencia de las ideas, se reconfiguraron los *lenguajes políticos* subyacentes.

François-Xavier Guerra: Lenguajes, modernidad y ruptura en el mundo hispánico

El impulso hacia una renovación aún más radical en la disciplina provendría de la obra de François-Xavier Guerra, quien pondría en el centro de su análisis los cambios operados en el discurso político. "El lenguaje", aseguraba, "no es una realidad separable de las realidades sociales, un elenco de instrumentos neutros y atemporales del que se puede disponer a voluntad, sino una parte esencial de la realidad humana".[51] De este modo integraba la historiografía político-intelectual latinoamericana al proceso de renovación conceptual que en esos años estaba transformando profundamente la disciplina. Este enfoque le abrirá las puertas a una nueva visión del fenómeno revolucionario. Sintéticamente, su perspectiva derivará en cinco desplazamientos fundamentales que colocarán a la historiografía sobre la crisis de la independencia en un nuevo terreno.

En primer lugar, Guerra rompe con el esquema tradicional en la historia de "ideas" de las "influencias ideológicas". Lo que desencadena la mutación cultural que analiza no es tanto la lectura de libros importados como la serie de transformaciones que altera objetivamente las condiciones de enunciación de los

[51] "La atención prestada a las palabras y a los valores propios de los actores concretos de la historia es una condición necesaria para la inteligibilidad." François-Xavier Guerra y Annick Lempèriére, "Introducción", en Guerra y Lempèriére (coords.), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, FCE, 1998, p. 8.

discursos. Como señala, la convergencia con Francia en el nivel de los lenguajes políticos "no se trata de fenómenos de modas o influencias —aunque éstos también existan— sino, fundamentalmente, de una misma lógica surgida de un común nacimiento a la política moderna [la 'modernidad de ruptura']".[52] Guerra descubre así un vínculo *interno* entre ambos niveles (el discursivo y el extradiscursivo). El "contexto" deja de ser un escenario externo para el desenvolvimiento de las "ideas" y pasa a constituir un aspecto inherente a los discursos, determinando desde dentro la lógica de su articulación.

En segundo lugar, Guerra conecta estas transformaciones conceptuales con alteraciones ocurridas en el plano de las prácticas políticas como resultado de la emergencia de nuevos ámbitos de sociabilidad y sujetos políticos. Los desplazamientos semánticos observados cobran su sentido en función de sus nuevos medios y lugares de articulación, esto es, de sus nuevos espacios de enunciación (las sociabilidades modernas), modos de socialización o publicidad (la prensa) y sistemas de autorización (la opinión), los cuales no preexisten a la propia crisis política, sino que surgen sólo como resultado de ésta, dando lugar a la conformación de una incipiente "esfera pública" independiente, en principio, del poder del Estado.

En tercer lugar, lo antedicho le permite a Guerra superar el dualismo entre tradicionalismo español y liberalismo americano. Como él muestra claramente, se trató de un proceso revolucionario único, que abarcó de conjunto al Imperio, y tuvo su epicentro, precisamente, en la península, la cual se vio, de hecho, más directamente impactada por la crisis del sistema monárquico y la subsiguiente emergencia de una "voluntad nacional", que entonces irrumpió mediante las movilización armada en defensa de su monarca cautivo.

[52] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, MAPFRE/FCE, 1993, p. 370.

En cuarto lugar, esta perspectiva replantea las visiones respecto de los modos de inscripción de las guerras de independencia en América Latina en el marco de la llamada "era de las revoluciones democráticas", y las peculiaridades de la modernización hispánica. Su rasgo característico será, de forma más notable en las provincias ultramarinas, una conjunción de modernidad política y arcaísmo social que se expresa en la hibridez del lenguaje político que superpone referencias culturales modernas con categorías y valores que remiten claramente a imaginarios tradicionales.

Por último, las contradicciones generadas por esta vía no evolutiva a la modernidad permitirían comprender y explicarían las dificultades para concebir y constituir los nuevos estados nacionales como entidades abstractas, unificadas y genéricas, desprendidas de toda estructura corporativa concreta y de los lazos de subordinación personal propias del Antiguo Régimen. Los vínculos de pertenencia primarios seguirán siendo aquí esos "pueblos" bien concretos, cada uno con los derechos y obligaciones particulares que le correspondería tradicionalmente como cuerpo.

Estos dos últimos puntos, sin embargo, no parecen fácilmente compatibles con los tres anteriores. Como veremos más adelante, allí se encuentra la base de una serie de problemas conceptuales que marran el enfoque de Guerra. Éstos se asocian al rígido dualismo entre "modernidad" y "tradición" que termina reinscribiendo su perspectiva dentro de los mismos marcos teleológicos que se propone y, en gran medida, logra en sus escritos desmontar, lo que genera tensiones inevitables en el interior de su modelo interpretativo. En fin, mientras que los tres primeros postulados antes señalados se fundan en una clara delimitación entre "lenguajes políticos" e "ideas políticas", los dos segundos llevan de nuevo a confundir ambos.

Las antinomias de Guerra y la crítica del teleologismo

Lo visto anteriormente gira, en realidad, en torno de un objetivo fundamental. Lo que Guerra se propone es recuperar la historicidad de los procesos políticos y culturales, dislocando las visiones marcadamente teleológicas dominantes en el área. "A menos de imaginar un misterioso determinismo histórico, la acción de una 'mano invisible' o la intervención de la Providencia, no hay para un historiador, en estos procesos históricos", dice, "ni director, ni guión, ni papeles definidos de antemano".[53] Según afirma,

> [...] puesto que nuestras maneras de concebir el hombre, la sociedad o el poder político no son universales ni en el espacio ni en el tiempo, la comprensión de los regímenes políticos modernos es ante todo una tarea histórica: estudiar un largo y complejo proceso de invención en el que los elementos intelectuales, culturales, sociales y económicos están imbricados íntimamente con la política.[54]

Sin embargo, Guerra asegura que no ha sido ésta la tesitura que informó la mayoría de los estudios en el área.

> Consciente o inconscientemente, muchos de estos análisis están impregnados de supuestos morales o teleológicos por su referencia a modelos ideales. Se ha estimado de manera implícita que, en todo lugar y siempre —o por lo menos en los tiempos modernos—, la sociedad y la política deberían responder a una serie de principios como la igualdad, la participa-

[53] François-Xavier Guerra, "De lo uno a lo múltiple: Dimensiones y lógicas de la Independencia", en Anthony McFarlane y Eduardo Posada Carbó (comp.), *Independence and Revolution in Spanish America: Perspectives and Problems*, Londres, Institute of Latin American Studies, 1999, p. 56.

[54] François-Xavier Guerra, "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina", en Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, FCE, 1999, p. 35.

ción de todos en la política, la existencia de autoridades surgidas del pueblo, controladas por él y movidas sólo por el bien general de la sociedad... No se sabe si este "deberían" corresponde a una exigencia ética, basada ella misma en la naturaleza del hombre o la sociedad, o si la evolución de las sociedades modernas conduce inexorablemente a esta situación.[55]

Guerra distingue así dos tipos de teleologismo: el ético, que imagina que la imposición final del modelo liberal moderno es una suerte de imperativo moral, y el historicista, que cree, además, que se trata de una tendencia histórica efectiva. Sin embargo, según afirma Guerra, ello lleva a perder de vista el hecho de que la concepción individualista y democrática de la sociedad es un fenómeno histórico reciente, y que no se aplica tampoco hoy a todos los países.

Ambas posturas absolutizan el modelo ideal de la modernidad occidental: la primera, al considerar al hombre como naturalmente individualista y democrático; la segunda, por su universalización de los procesos históricos que han conducido a algunos países a regímenes políticos en los que hasta cierto punto se dan estas notas. Cada vez conocemos mejor hasta qué punto la modernidad occidental —por sus ideas e imaginarios, sus valores, sus prácticas sociales y comportamientos— es diferente no sólo de las sociedades no occidentales, sino también de las sociedades occidentales del Antiguo Régimen.[56]

En definitiva, según alega, esta perspectiva resulta inapropiada para comprender el desenvolvimiento histórico efectivo de América Latina, en donde los imaginarios modernos esconden siempre y sirven de albergue a prácticas e imaginarios incompatibles con ellos. Ahora bien, está claro que el argumento de que el ideal de sociedad moderna ("hombre-individuo-ciudadano") no se aplique a América Latina no lo invalida aun como tal; por el contrario, lo presupone como una suerte de "principio regulativo" kantiano.

[55] *Ibid.*, p. 34.
[56] *Ibid.*

Tal argumento sitúa claramente su modelo dentro de los marcos de la primera de las formas de teleologismo que él mismo denuncia, el teleologismo ético. Incluso podrían encontrarse también en sus escritos vestigios del segundo tipo de teleologismo señalado, el historicista. La modernización de América Latina, aunque frustrada en la práctica, una vez desatada señalará, para él, un horizonte que tendería, de algún modo u otro, a desplegarse históricamente.

De todas maneras, ni en México ni en ninguna parte resultaba posible detener la lógica del pueblo soberano [...] Tarde o temprano, y a medida que nuevos miembros de la sociedad tradicional van accediendo al mundo de la cultura moderna, gracias a la prensa, a la educación y sobre todo a las nuevas formas de sociabilidad, la ecuación de base de la modernidad política ($pueblo = individuo_1 + individuo_2 + \ldots + individuo_n$) recupera toda su capacidad de movilización.[57]

La idea del carácter irreversible de la ruptura producida entre 1808 y 1812, que ubica su enfoque en una perspectiva propiamente histórica, desprendida de todo esencialismo y todo teleologismo, se termina revelando aquí como su contrario: lo que hace irreversible el proceso de modernización política es, no tanto el tipo de quiebre respecto del pasado que éste señaló, y su consiguiente apertura a un horizonte de desarrollo contingente y abierto, sino el determinismo, al menos, en principio (esto es, aun cuando esto en la región no se verifique nunca efectivamente), de su lógica prospectiva presupuesta de evolución. Tras los fenómenos se encontraría operando así un prin-

[57] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, p. 375.

cipio generativo que los articula en una unidad de sentido. El intento de rescatar la *historicidad* de los fenómenos se revuelve así en una forma de *idealismo historicista*. Aun cuando éste no aparezca ya como punto de partida efectivo, sino sólo como una meta, nunca alcanzada pero siempre presupuesta, la piedra de toque para este modelo sigue dada por el supuesto de la determinabilidad *a priori* del ideal hacia cuya realización todo el proceso tiende, o debería tender.[58]

Esta perspectiva teleológica se encuentra, de hecho, ya implícita en la dicotomía, propia de la historia de ideas, entre "modernidad = individualismo = democracia" y "tradición = organicismo = autoritarismo", sobre la cual pivotan aún también las diversas vertientes revisionistas, incluida la de Guerra. De allí que la crítica a las perspectivas teleológicas sólo se pueda formular, en estos marcos, meramente en los términos del viejo "argumento empirista" (la idea de imposibilidad de una realidad dada de elevarse al ideal).[59] La "historicidad", la contin-

[58] Cabe aquí una precisión conceptual. Un modelo teleológico de evolución es, *stricto sensu*, aquel que hace anclar todo desenvolvimiento en su punto de llegada. Lo que Guerra llama teleologismo historicista es sólo una de las formas posibles que éste adopta, que es el biologista. Éste incorpora, al principio *teleológico*, lo que podemos llamar un principio *arqueológico* o *genético*. Según el paradigma preformista-evolucionista de desarrollo orgánico, un organismo dado (sea éste natural o social) puede evolucionar hacia su estado final sólo si éste se encuentra ya contenido virtualmente en su estado inicial, en su germen primitivo, como un principio inmanente de desarrollo. En este segundo caso, tanto el estadio inicial como el final se encontrarían ya predeterminados de forma inmanente. Lo único contingente es el curso que media entre uno y otro, el modo concreto del paso de la *potencia* al *acto*.

[59] Como decía Montesquieu respecto de su modelo: "No me refiero a los casos particulares: en mecánica hay ciertos rozamientos que pueden cambiar o impedir los efectos de la teoría; en política ocurre lo mismo". Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984, XVII, párrafo VIII, p. 235. Los problemas latinoamericanos para aplicar los principios liberales de gobierno remitirían a esos "rozamientos" que obstaculizan o impiden "los efectos de la teoría", pero que de ningún modo la cuestionan.

gencia de los fenómenos y procesos históricos, aparece recluida dentro de un ámbito estrecho de determinaciones *a priori*. El punto es que tal esquema bipolar lleva a velar, más que a revelar, el verdadero sentido de la renovación historiográfica que produce Guerra, y que consiste, justamente, en haber desestabilizado las estrecheces de los marcos dicotómicos tradicionales propios de la historia de "ideas". En lo que sigue, intentaremos precisar en términos estrictamente lógicos cuál es la serie de operaciones conceptuales que implica la dislocación de los esquemas teleológicos propios de la historia de ideas.

La disolución de los teleologismos: su estructura lógica

A fin de disolver los marcos teleológicos propios de la historia de ideas, el primer paso consistiría en desacoplar los dos primeros términos de ambas ecuaciones antinómicas antes mencionadas. Es decir, habría que pensar que no existe un vínculo lógico y necesario entre modernidad y atomismo, por un lado, y tradicionalismo y organicismo, por otro. La modernidad, en tal caso, podría también dar lugar esquemas mentales e imaginarios de tipo organicista, como de hecho ha ocurrido. Éstos no se tratarían de meras recaídas en visiones tradicionales, sino que serían tan inherentes a la modernidad como las perspectivas individualistas de lo social. Así, si bien el tradicionalismo seguiría siendo siempre organicista, la inversa, al menos, ya no sería cierta: el organicismo no necesariamente remitiría ahora a un concepto tradicionalista. Esto introduce un nuevo elemento de incertidumbre en el esquema de la "tradición" a la "modernidad", que no remite sólo al transcurso que media entre ambos términos. Ahora tampoco el punto de llegada se podría establecer *a priori*; la modernidad ya no se identificaría con un único modelo social o tipo ideal, sino que comprendería diversas alternativas posibles (al menos, dos; aunque, de hecho, como veremos, serán muchos más los modelos de so-

ciedad que habrán de elaborarse históricamente en el curso del siglo XIX).

El desacoplamiento de los dos primeros términos de las ecuaciones antinómicas lleva, como vemos, a desarticular la segunda forma de teleologismo, el historicista. No así aún, sin embargo, la primera forma de teleologismo que Guerra denuncia, el ético. Uno podría todavía argüir que, si la modernidad puede dar lugar a un concepto o bien atomista, o bien organicista de lo social, sólo el primero de ellos resulta moralmente legítimo, sólo éste inscribe la modernidad en un horizonte democrático. Para desmontar esta segunda forma de teleologismo habría, pues, que desacoplar ahora los dos últimos términos de la doble ecuación. Es decir, habría que pensar que no existe una relación lógica y necesaria entre atomismo y democracia, por un lado, y organicismo y autoritarismo, por otro. Encontramos aquí la diferencia crucial entre lenguajes e ideas o ideologías. Los lenguajes, en realidad, son siempre indeterminados semánticamente; uno puede afirmar algo, y también todo lo contrario, en perfecto español. Análogamente, desde un lenguaje atomista uno podría plantear indistintamente una perspectiva democrática o autoritaria; e, inversamente, lo mismo cabría para el organicismo. Las "ideas" (los contenidos ideológicos) no están, en fin, prefijadas por el lenguaje de base. Entre lenguajes políticos y sus posibles derivaciones ideológicas media siempre un proceso de traducción abierto, en diversas instancias, a cursos alternativos posibles. En suma, el individualismo atomista ya no sólo no sería el único modelo propiamente moderno de sociedad, *sino que tampoco su contenido ético resultaría inequívoco.*

Producidos estos dos desacoplamientos conceptuales se quiebra, pues, el mecanicismo de las relaciones entre los términos involucrados, lo que desarticula, en principio, ambas formas de teleologismo señaladas por Guerra. Sin embargo, las premisas teleológicas del esquema se mantienen aún en pie. El modelo se vuelve más complejo, sin superarse todavía su apriorismo. No podemos ya determinar de antemano ni el resultado del proceso de modernización ni el curso hacia él, pero sí podemos todavía establecer *a priori* el rango de sus alternativas posibles. La contingencia de los procesos históricos sigue remitiendo a un plano estrictamente empírico. Para quebrar también esta forma de apriorismo es necesario penetrar la problemática más fundamental que plantea la historia de "ideas".

Tras ambas formas de desacoplamiento, atomismo y organicismo dejan ya de aparecer de manera ineludible como modernos y tradicionales, democráticos y autoritarios, respectivamente, pero siguen siendo todavía concebidos como dos principios opuestos, perfectamente consistentes en sus propios términos, es decir, lógicamente integrados y autocontenidos. La historicidad se ubica así todavía en la arista que une ideas con realidades, sin alcanzar a penetrar el plano conceptual mismo; la temporalidad (la "invención" de que habla Guerra) no le es aún una dimensión inherente y constitutiva suya. En definitiva, el esquema "de la tradición a la modernidad" es sólo el resultado del despliegue secuencial de principios concebidos, ellos mismos, por procedimientos ahistóricos (lo que contradice, definitivamente, los tres primeros puntos antes señalados en relación con los desplazamientos fundamentales que produjo Guerra en la historiografía del período). Si de lo que se trata es de dislocar efectivamente las aproximaciones teleológicas a la historia político-intelectual, restan todavía dos pasos fundamentales.

El primero de ellos consiste en recobrar un principio de irreversibilidad temporal inmanente a la historia intelectual. Una de las claves para ello nos la aporta otro de los fundadores de la Escuela de Cambridge, Quentin Skinner. Este autor señaló lo que llamaba la "mitología de la prolepsis" en que toda perspectiva teleológica se funda, esto es, la búsqueda retrospectiva de anunciaciones o anticipaciones de nuestras creencias presentes. Habría, sin embargo, que añadir a ésta una segunda forma, inversa, de "mitología", que llamaremos "mito-

logía de la retrolepsis": la creencia en que se pueden reactivar y traer sin más al presente lenguajes pasados, una vez que la serie de supuestos en que éstos se fundaban (y que incluyen ideas de la temporalidad, hipótesis científicas, etc.) ya se quebró. Éstas no pueden desprenderse de sus premisas discursivas sin reducirlas a una serie de postulados ("ideas") más o menos triviales que, efectivamente, se podrían descubrir en los contextos conceptuales más diversos. En definitiva, para reconstruir la historia de los lenguajes políticos no sólo debemos traspasar la superficie de los contenidos ideológicos de los textos; debemos también descubrir estos *umbrales de historicidad*, una vez superados los cuales resultaría imposible ya una llana regresión a situaciones histórico-conceptuales precedentes. Sólo así se puede evitar el tipo de anacronismos al que conducen inevitablemente las visiones dicotómicas, y que lleva a ver los sistemas conceptuales como suertes de principios eternos (como el bien y el mal en las antiguas escatologías) o cuasieternos (como democracia y autoritarismo en las modernas filosofías políticas) en perpetuo antagonismo.

La comprensión de éstos como formaciones históricas contingentes supone todavía, sin embargo, una operación más. Como vimos, a fin de minar los teleologismos propios de la historia de "ideas" no basta con cuestionar las condiciones locales de aplicabilidad del tipo ideal, sino que hay que abrir el tipo ideal mismo a su interrogación, escrutar de manera crítica sus premisas y fundamentos. De lo que se trata, justamente, en una historia de los lenguajes políticos, es de retrotraer los postulados ideológicos de un modelo a sus premisas discursivas, *para descubrir allí sus puntos ciegos inherentes*, aquellos presupuestos implícitos en él pero cuya exposición, sin embargo, sería destructiva para éste. Sólo este principio permite abrir la perspectiva a la existencia de contradicciones que no se reduzcan a la mera oposición entre modelos opuestos, perfectamente coherentes en sí mismos, y correspondientes, cada uno, a dos épocas diversas superpuestas de manera accidental. El antagonismo en

el nivel de los imaginarios se revela así ya no como expresando sólo alguna suerte de asincronía ocasional, sino como una dimensión intrínseca a toda formación discursiva.

Podemos denominar lo señalado como el principio de incompletitud constitutiva de los sistemas conceptuales. Éste es la premisa fundamental para pensar la historicidad de los fenómenos conceptuales. En definitiva, ninguna nueva definición, ningún desplazamiento semántico pone en crisis a un lenguaje dado, sino sólo en la medida en que desnuda sus inconsistencias inherentes. De lo contrario, sólo cabría atribuir las mutaciones conceptuales a meras circunstancias o accidentes históricos: de no ser porque a alguien —que nunca falta— se le ocurriera cuestionarlos, o porque cambios en "el clima general de ideas" (*l'air du temps*, al que Guerra suele apelar como marco explicativo último de los cambios conceptuales)[60] los volvieran eventualmente obsoletos, los lenguajes podrían sostenerse de manera indefinida, no habría nada intrínseco a ellos que los historice, que impida eventualmente su perpetuación.

Con este principio se quiebra finalmente la premisa fundamental en la que se sostiene todo el esquema de los "modelos" y las "desviaciones": el supuesto de la perfecta consistencia y racionalidad de los "tipos ideales". Llegamos así al segundo aspecto fundamental que distingue la historia de los lenguajes, respecto de la historia de "ideas". Los lenguajes, a diferencia de los "sistemas de pensamiento", no son entidades autocontenidas y lógicamente integradas, sino sólo histórica y precariamente articuladas. Se fundan en premisas contingentes; no sólo en el sentido de que no se sostienen en la pura razón sino en presupuestos eventualmente contestables, sino también en el sentido de que ninguna formación discursiva es consistente en sus

[60] "Más que intentar una ponderación imposible de las influencias teóricas de una u otra escuela en una enunciación de principios —dice—, hay que intentar más bien aprender el 'espíritu de una época' —*l'air du temps*." François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, pp. 170-1.

propios términos, se encuentra siempre dislocada respecto de sí misma; en fin, que la temporalidad (historicidad) no es una dimensión externa a éstas, algo que les viene a ellas desde fuera (de su "contexto exterior"), sino inherente, que las habita en su interior. Sólo entonces comenzarán a abrírsenos verdaderamente las puertas a una perspectiva libre de todo teleologismo, como pedía Guerra. La reconstrucción de la historia de los desplazamientos significativos en ciertos conceptos clave nos revelará así un transcurso mucho más complejo y difícil de analizar, que desafía una y otra vez aquellas categorías con las que intentamos asir su sentido, obligando a revisar nuestros supuestos y creencias más firmemente arraigadas, desnudando su aparente evidencia y naturalidad como ilusorias. En definitiva, sólo cuando logramos poner entre paréntesis nuestras propias certidumbres presentes, cuestionar la supuesta transparencia y racionalidad de nuestras convicciones actuales, puede la historia aparecer como *problema*; no como una mera marcha, la serie de avances y retrocesos, hacia una meta definible *a priori*, sino como "creación", "invención", como pedía Guerra, un tanteo incierto y abierto, teñido de contradicciones cuyo sentido no es descubrible ni definible según fórmulas genéricas, ni deja reducirse al juego de antinomias eternas o cuasieternas al que la historia de "ideas" trató de ceñirla.

1
Historicismo / Organicismo / Poder constituyente

Se trata, por lo tanto, de una historia que tiene como función restituir problemas más que describir modelos.

PIERRE ROSANVALLON, *Por una historia conceptual de lo político*

Un aspecto poco advertido en el enfoque de Guerra es el desplazamiento que produce en su interpretación del propio proceso revolucionario español. El eje de su análisis se concentra no tanto en los debates en las Cortes gaditanas como en el período previo a éstas. Los "dos años cruciales", para él, no son los que van de 1810 a 1812, como normalmente se interpreta,[1] sino de 1808 a 1810.[2] Dos hitos delimitan y enmarcan su interrogación. Según señala, entre las convocatorias a las Cortes de Bayona y de Cádiz, escritas, respectivamente, en ambas fechas mencionadas, se observa una transformación asombrosa. Mientras que la primera señala en su título IX, artículo 61, que "habrá Cortes o Juntas de la Nación compuestas de 172 individuos, divididos en tres Estamentos", la constitución gaditana va a de-

[1] "Pocas fechas hay tan trascendentes en la historia política española", afirma, por ejemplo, Sánchez Agesta, "como esos dieciocho meses, entre el 24 de septiembre de 1810 y el 19 de marzo de 1812, en que se fraguó la Constitución de Cádiz". Luis Sánchez Agesta, *Historia del constitucionalismo español*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955, p. 45.

[2] "El período que va de los levantamientos peninsulares de la primavera de 1808 a la disolución de la Junta Central en enero de 1810 es sin duda la época clave de las revoluciones hispánicas, tanto en el tránsito hacia la Modernidad, como en la gestación de la Independencia." François-Xavier Guerra, *Modernidades e independencia*, p. 115.

finir ya taxativamente en su título III, capítulo 1: "Las Cortes son la reunión de todos los diputados que representan la Nación, nombrados por los ciudadanos".[3] Éstos ya no serán los *procuradores* del Antiguo Régimen, sino que constituirán colectivamente un principio inédito: la *representación unificada de la voluntad nacional*.[4] ¿Cómo se produjo este desplazamiento de los "estamentos" a los "ciudadanos" como sujetos de la imputación soberana?, ¿qué ocurrió entre una y otra constitución que derivaría en semejante inflexión conceptual?, ¿cuáles fueron las premisas y condiciones que la hicieron posible?, ¿cuál su sentido y cuáles sus consecuencias tanto conceptuales como prácticas? Éstos son los interrogantes que ordenan la elaboración de *Modernidad e independencias*.

Ahora bien, hay que decir que el proceso de convocatoria a las Cortes de Cádiz fue una de las cuestiones más oscuras, conflictivas y accidentadas del período.[5] El decreto de la Junta Central, impulsado por Gaspar Melchor de Jovellanos, establecía de manera taxativa una representación estamental. Esa convocatoria aparentemente se extravió (otro de los miembros de la Junta, Manuel Quintana, sería luego acusado de ocultarlo de forma deliberada).[6] Por detrás de este "accidente" se ocultaban, sin embargo, razones más poderosas. Como señalaría luego Quintana en su defensa, la convocatoria original ya no se compadecía con el estado de la "opinión pública".[7] Ello se haría evidente en la consulta que entonces se realizó. El "extravío" de la ordenanza llevó a que el decreto oficial del 22 de mayo de 1809 no incluyera precisión alguna en cuanto a la composición de las Cortes. Un mes más tarde se promulgó una circular llamando a las instituciones especializadas y a "los sabios y personas ilustradas" del reino a hacer llegar a la Junta sus pareceres al respecto. Las respuestas que de inmediato comenzaron a arribar (cuya importancia sería recientemente comparada con la de los *cahiers de doléances*),[8] apoyaban por cierto la afirmación de Quintana.[9]

[3] Véase *Constituciones de España*, Madrid, Segura, 1988.

[4] "Uno de los puntos clave de la mutación cultural y política de la Modernidad", según asegura Guerra "se encuentra esencialmente allí; en el tránsito de una concepción antigua de nación a la de nación moderna". François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, p. 319.

[5] Para un análisis detallado de éste, véanse Federico Suárez, *El proceso de convocatoria a Cortes*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1982, y Manuel Morán Ortin, "La formación de las Cortes (1808-1810)", en Miguel Artola (ed.), *Ayer: Las Cortes de Cádiz*, Madrid, Marcial Pons, 1991, pp. 13-36.

[6] De hecho, luego de restaurado Fernando VII en el poder, Quintana sería juzgado y condenado por tal hecho. Según señala el fiscal que lo acusa: "Su voluntad decidida hacia las novedades que tanto han perjudicado a la nación se descubre con la fuerte presunción que resulta contra Quintana en la ocultación del decreto dado por la Junta Central para la convocación a Cortes por estamentos; presunción que, fundándose sobre la intervención que tuvo en el conocimiento y entrega de papeles de la Secretaría de la Junta Central, como oficial mayor de ella, no puede desvanecerse con decir, como dice, que si hubiera tratado de hacerlo desaparecer, lo hubiera verificado de suerte que nunca hubiera aparecido y que el hacerlo como se hizo, y no de otra manera, presenta más bien la idea de una inocente casualidad". "Segunda respuesta fiscal en la causa de Quintana y del *Semanario*", en Manuel Quintana, *Memorias del Cádiz de las Cortes*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1996, p. 198.

[7] Como diría luego Agustín Argüelles, el decreto de la Junta sería vencido por "un influjo superior", "la fuerza irresistible de la opinión pública". Agustín Argüelles, *Examen histórico de la reforma constitucional que hicieron las Cortes Generales y extraordinarias desde que se instalaron en la Isla de León el día 24 de setiembre de 1819, hasta que cerraron en Cádiz sus sesiones en 14 de propio mes de 1813*, Londres, Impr. de Carlos Wood e hijo, 1835, pp. 190 y 210.

[8] *Les cahiers des plaintes et doléances* (cuadernos de quejas y reclamos) eran escritos reunidos en todo el reino francés, con motivo de la convocatoria a Estados generales, por los cuales la población hacía conocer sus reclamos y deseos al monarca. Alrededor de éstos se articulaba todo el sistema representativo tradicional (los que se enviaban al Parlamento eran *cahiers*, no diputados, los cuales eran sólo sus portadores eventuales, y estaban obligados a respetar el *mandato imperativo* en ellos depositados). El *cahier général* resultante de su reunión era, junto con el monarca, la encarnación del cuerpo místico de la nación.

[9] Éstas fueron parcialmente compiladas por Federico Suárez y publicadas en tres volúmenes de *Informes oficiales sobre Cortes*. Para un estudio detalla-

Los hechos que siguieron, marcados por el rápido deterioro de la situación de la Junta Central, acompañando los fracasos de la campaña contra las fuerzas de ocupación francesas,[10] resultaron, no obstante, confusos. La Instrucción del 1º de enero de 1810 insistía aún en la convocatoria por estamentos, fijando, sin embargo, solamente los modos de elección de una de las Cámaras (la correspondiente al Estado llano). No hubo acuerdo, por el contrario, en cuanto a cómo se debía conformar la segunda de ellas. Calvo de Rozas, quien pretendía supeditar la participación de los nobles y el clero a un examen previo de su actuación durante la crisis, aprovechó estas desavenencias para reenviar el dictamen a la Comisión de Cortes, la que ya no tendría ocasión de decidir. La Regencia decretaría finalmente, sólo cuatro días antes de la inauguración oficial de las sesiones, la reunión sin estamentos. En última instancia, tras estas vicisitudes se hicieron manifiestas las complejidades del primer liberalismo español.

Distintos autores señalan que éste no puede interpretarse aún como un pensamiento propiamente moderno. Lo que

do, véase Miguel Artola, *Los orígenes de la España contemporánea*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959, pp. 257-369. "La privanza de Godoy", concluye Artola, "por razones de muy diversa índole, es causa eficiente de un estado de opinión muy generalizado, que habremos de caracterizar como un cansancio del régimen monárquico absolutista, sentimiento unánime que reflejan los textos de todas las procedencias [...] En 1809 y 1810 la opinión nacional coincide en condenar no sólo las personas sino también el sistema mismo" (*ibid.*, p. 288).

[10] La derrota de Ocaña del 19 de noviembre de 1809 será decisiva al respecto. Ésta desencadena un levantamiento en Sevilla. Se forma entonces una Junta Provincial que reasume el poder soberano y convoca a las demás provincias a hacerlo y a enviar sus delegados a esa ciudad para constituir una Regencia. El descrédito de la Junta Central se agudiza cuando decide el 13 de enero de 1810 trasladarse a la isla de León. Por decreto del 29 de enero, ésta finalmente se disuelve y transfiere su poder a un Consejo de Regencia que entonces se crea.

emerge entonces es un tejido conceptual anudado por motivos provenientes de una tradición pactista hispana que se remonta al siglo XVI. Su expresión es el constitucionalismo histórico, el cual buscaría restaurar la "antigua y venerable Constitución de España".[11] Sin embargo, la filiación de las ideas del liberalismo gaditano resulta problemática de establecer. El pactismo de los constitucionalistas históricos remitía, en principio, a la tradición neoscolástica de Suárez, pero también a la iusnaturalista de Grocio y Puffendorf. Esta sola comprobación complica ya la cuestión, puesto que obliga a entrar en el debate (probablemente, insoluble) acerca de cuándo comienza la "modernidad" (¿es el iusnaturalismo alemán ya "moderno", o todavía se sitúa del otro lado de la línea?, ¿dónde, exactamente, debe trazarse ésta?). De todos modos, el punto crítico radica en que, aun cuando se pudiera establecer el origen preciso de las distintas ideas entonces circulantes, éstas todavía nos dirían poco respecto del sentido concreto que entonces adquirieron.

El constitucionalismo histórico, cuya acta de fundación suele remitirse al discurso de admisión en la Real Academia de Historia que dicta Jovellanos en 1780, y que rápidamente se difunde, daría expresión a la percepción generalizada, que se acentuará durante el reinado de Carlos IV, respecto de la decadencia del imperio hispano.[12] No se trataba, aseguraba Jovellanos, de constituir a la nación, sino de restablecer aquella que el despotismo, en su afán centralizador, había desvirtuado:

[11] Gaspar Melchor de Jovellanos, "Memoria en que se rebaten las calumnias divulgadas contra los individuos de la Junta Central del Reino, y se da razón de la conducta y opiniones del autor desde que recobró la libertad", *Escritos políticos y filosóficos*, Barcelona, Folio, 1999, p. 183.

[12] Para un cuadro minucioso de cómo se fue corroyendo el Antiguo Régimen en España en los años previos a la revolución liberal, véase José María Portillo Valdés, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

¿Por ventura no tiene España su Constitución? Tiénela, sin duda; porque ¿qué otra cosa es una Constitución que el conjunto de leyes fundamentales que fijan los derechos del soberano y de los súbditos, y los medios saludables para preservar unos y otros? ¿Y quién duda que España tiene estas leyes y las conoce? ¿Hay algunas que el despotismo haya atacado y destruido? Restablézcanse.[13]

Las opiniones confluían espontáneamente hacia este punto. El historicismo constitucionalista marcaría, así, el tono de los debates que entonces se produjeron. Sin embargo, tal consenso escondía profundas divergencias. Si todos estaban de acuerdo en cuanto a que había que restaurar la constitución tradicional del reino,[14] pronto descubrirían que cada uno la veía a su modo.

Para uno de los líderes de la facción liberal, Agustín Argüelles, la constitución tradicional (estamental) de que hablaba Jovellanos era, en realidad, una invención suya, calcada del modelo británico. En definitiva, éste, para Argüelles, se proponía crear un espíritu aristocrático que en España nunca existió. Ni podía tampoco existir. "¿Cabía trasladar con la forma y aparato exterior de la Cámara alta de Inglaterra su espíritu aristocrático, fruto de seiscientos años a lo menos de ejercicio parlamentario, de usos, costumbres, hábitos y prácticas legales con que consiguió atenuar el orgullo y altivez de tan poderoso cuerpo de nobleza?",[15] se preguntaba, dando tres razones fundamentales respecto de por qué esto era imposible.

La primera remitía a aquella causa más inmediata que había frustrado el proyecto de Jovellanos: las divergencias que existían en el seno de las mismas clases aristocráticas (al igual que en el interior del clero),[16] que hacían imposible todo acuerdo respecto de su propia definición sin suscitar rivalidades, que el clima de agitación política no podía menos que promover:

[13] Gaspar Melchor de Jovellanos, "Memoria", *op. cit.*, p. 187.

[14] Incluso el *Manifiesto de los persas*, que serviría de base para el restablecimiento del absolutismo en 1814 por parte de Fernando VII y la abolición de la Constitución, invocaría también motivos historicistas.

[15] Agustín Argüelles, *La reforma constitucional de Cádiz*, Madrid, ITER, 1970, p. 121.

> No era posible adoptar ninguna regla en este punto sin promover un cisma entre las categorías nobiliarias de León y Castilla. Unas presumían tener preferencia sobre las que sólo eran conocidas por privanza y favor, mientras ellas alegaban siglos de distinción y renombre, reclamando otras contra las que fundasen su derecho gracias a mercedes concedidas por asientos y empresas de ganancia y lucro en épocas de apuro del erario. Si antes de la insurrección habían dormido sus deseos y sus pretensiones, a la par con los del resto de la nación, no se podía prever, después de conmovidos los ánimos, adónde llegarían sus rivalidades, sus quejas y sus resentimientos, ofendidas con clasificaciones aristocráticas, hechas arbitrariamente ahora, no para arreglar el ceremonial y etiqueta de palacio, sino con el fin de negar o conceder derechos políticos exclusivos, de restablecer una institución extinguida de tres siglos [las Cortes], que si había de resucitar era preciso que renaciese bajo otra forma y con diversos atributos de los que tenía al expirar en el siglo XVI para que se asimilase al espíritu y carácter de la era coetánea.[17]

Encontramos aquí la segunda de las razones que conspiraban contra la institución de una representación estamental: la

[16] "Respecto al brazo eclesiástico", señalaba Argüelles, "se cometía en el mismo proyecto [de Jovellanos] otro error mucho más grave y perjudicial. Este brazo en Aragón se formaba diverso modo que el de Castilla. En aquel reino, además de los obispos, entraban en él por mero espíritu feudal varios abades, priores y comendadores, y los apoderados de los cabildos eclesiásticos". Agustín Argüelles, *La reforma constitucional de Cádiz*, p. 113.

[17] Agustín Argüelles, *ibid.*, p. 101.

conciencia de la naturaleza histórica y cambiante de las naciones, en cuanto a su composición social, incluida la de sus clases privilegiadas.[18] Dada esta situación, la pregunta ya no era si restaurar o no la vieja constitución del reino, en lo que todos acordaban, sino cuál de ellas, cómo fijar el momento supuesto en que ésta encontró su expresión auténtica. Cualquier definición al respecto no podría ya ocultar su inevitable arbitrariedad.

> ¿Acaso la opinión contemporánea, la opinión ilustrada y patriótica de aquel tiempo de exaltación, de entusiasmo, de pasiones nobles, generosas e independientes podía dejar de analizar cuidadosamente los elementos de que la Junta Central formaba la Cámara privilegiada? Y cuanta más calma, cuanto más detenimiento se emplease, ¿no sería para descubrir mejor que el estado real y verdadero de aquellos estamentos no era el que teórica y especulativamente se suponía? Verdad es que el ilustre autor [Jovellanos] deseaba que la Cámara quedase abierta en lo sucesivo al pueblo como recompensa de grandes y señalados servicios. ¿Y no era entonces una contradicción de sus mismos deseos darle al nacer un origen tan exclusivo, señalar como única calidad para escoger los fundadores de su patriciado no sólo la nobleza, sino una nobleza cual la concebía tres siglos ha el condestable de Castilla?[19]

Llegamos finalmente a la tercera y más fundamental de las razones que determinaron la quiebra del Antiguo Régimen: en

[18] El propio Jovellanos reconocía que "si, por otra parte, respetando en demasía las antiguas formas y antiguos privilegios, convocase unas Cortes cuales las últimas congregadas en 1789 [por Carlos IV], o bien cuales las de los siglos XVI y XVII, o como las que precedieron al año de 1538, o, en fin, como las que se celebraron bajo la dominación goda y las dinastías asturiana y leonesa, con mayor razón se le diría que empleaba su autoridad para resucitar un cuerpo monstruoso, incapaz de representar su voluntad". Gaspar Melchor de Jovellanos, "Memoria", *op. cit.*, p. 191.

[19] Agustín Argüelles, *La reforma constitucional de Cádiz*, pp. 116-7.

un momento que todas las autoridades tradicionales habían colapsado junto con el poder monárquico,[20] cuál era aquella constitución a la que se debía restaurar —en lo que, repetimos, todos decían acordar— era algo que sólo podía establecerlo la propia "opinión pública". Ésta había así expandido sus dominios para comprender también el pasado.

Podemos descubrir aquí aquel rasgo que determina la naturaleza revolucionaria de la situación abierta por la vacancia del trono. Ésta resulta, no de la voluntad de los sujetos de trastocar la historia (todos buscaban, en realidad, preservar el orden tradicional), sino del hecho de que aquélla se había vuelto también objeto de debate. Toda postura al respecto no podría ya superar el estatus de una mera opinión.

No se trató, pues, tanto de una "revolución en las ideas"; no es en el plano de las creencias subjetivas en que se puede descubrir la profunda alteración ocurrida, sino en las condiciones objetivas de su enunciación. Martínez Marina expresa esto, a su modo, cuando afirma que las pasadas Cortes "no tuvieron por objeto variar la Constitución, ni alterar las leyes patrias, aunque pudieran hacerlo exigiéndolo así la imperiosa y suprema ley de la salud pública".[21] El punto clave no es que no hayan tenido por objeto alterar la Constitución, sino el descubrimiento de que "pudieran hacerlo". El primer liberalismo español comenzaría así apelando a la Historia para terminar encontrando en ella su opuesto: el *poder constituyente*, es decir, la

[20] "No se olvide tampoco", apuntaba el propio Jovellanos, "que [la representación nacional] no la congrega una autoridad constitucional ni de antiguo establecida, sino una autoridad del todo nueva, y aunque alta y legítima, pues que la han adoptado y erigido los pueblos, tal, que sus funciones y límites no están suficientemente demarcados ni por desgracia uniformemente reconocidos". Gaspar Melchor de Jovellanos, "Memoria", *op. cit.*, p. 191.

[21] Francisco Martínez Marina, *Teoría de las Cortes o grandes Juntas Nacionales de lo Reinos de León y Castilla. Monumentos de su Constitución política y de la soberanía del pueblo por el ciudadano Francisco Martínez Marina*, Madrid, Impr. de Fermín Villalpando, 1813, II, p. 472.

facultad y la herramienta para cancelarla. En la propia búsqueda de restaurar el pasado orden habrían así de trastocarlo. El constitucionalismo histórico sería, en fin, *la negación historicista de la Historia.*

Lo dicho nos lleva al segundo punto en el que, más allá de sus divergencias respecto del pasado, todos (salvo la facción absolutista) acordaban: sea que debiera respetarse o bien reformarse la constitución tradicional y, en cualquiera de ambos casos, cuál era ésta eran todas cuestiones que sólo a las propias Cortes —o, mejor dicho, a la nación toda representada en Cortes— les tocaba resolver.[22] Como señalaba Argüelles:

> Cualesquiera que fuesen las intenciones o miras de las Cortes, a ella tocaba por su parte señalar la senda que ella misma seguía y llamar su atención hacia donde le pareciese que era más urgente dirigirla [...]. Las Cortes podían alterar la forma del gobierno si les parecía conveniente, variar las personas que hasta entonces le habían administrado, hacer las declaraciones abstractas que juzgasen más a propósito en aquellas circunstancias.[23]

[22] Para Tierno Galván, esto marca lo que llama la disolución de la "conciencia genética": "A mi juicio", dice, "la conclusión es la siguiente: Que la mentalidad genética tiende a desaparecer y, por consiguiente, también el conservadurismo tradicional. La desaparición de la mentalidad genética no supone la desaparición de la Historia, sino la asimilación de la Historia convirtiéndola en un elemento más del panorama analítico-contemplativo. Dicho en otras palabras: el pasado no genera y condiciona el presente, sino al contrario, el presente determina el sentido cultural del pasado". Enrique Tierno Galván, *Tradición y modernismo*, Madrid, Tecnos, 1962, p. 167.

[23] Agustín Argüelles, *La reforma constitucional de Cádiz*, pp. 130-1. Jovellanos, por su parte, admitía: "baste decir que el gobierno, temeroso de usurpar a la nación un derecho que ella sola tiene, deja a su misma sabiduría y prudencia acordar la forma en que su voluntad será más completamente representada". Gaspar Melchor de Jovellanos, "Memoria", *op. cit.*, p. 193.

En la sesión inaugural de las Cortes, Muñoz Torrero sienta aquel principio que marca verdaderamente el punto de inflexión en este proceso. Su primer decreto, fechado el 24 de septiembre de 1810, afirmaba: "Los diputados que componen ésta y que representan la nación española se declaran legítimamente constituidos en Cortes generales y extraordinarias y que reside en ellas la soberanía nacional".[24] Ese día había sido formalmente establecido el *poder constituyente*, cuyo fundamento quedaría asentado en el artículo 3º de la Constitución de 1812: "la soberanía", afirmaba, "reside esencialmente en la Nación y, por lo mismo, pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales". Era ya clara, decía Benito Ramón Hermida, "la esencialísima diferencia de las Cortes pasadas y presentes: aquéllas, limitadas a la esfera de un Congreso Nacional del Soberano, y éstas, elevadas a las de un Soberano Congreso, cuyo nombre corresponde más bien que el equívoco de Cortes".[25]

La irrupción del poder constituyente trastocaba, objetiva e irreversiblemente, las coordenadas en función de las cuales se desenvolvían los discursos públicos. La persistencia de las viejas ideas ocultaría así cambios fundamentales en el sentido que éstas entonces cobran. Lo cierto es que las dificultades halladas para designar los nuevos problemas y fenómenos (como vemos, nada sencillos de comprender y definir) no pasarían inadvertidas a los propios diputados reunidos en Cádiz.[26] El lenguaje emergería así como problema.

[24] Esto dará origen a un conflicto con el entonces presidente del Consejo de Regencia, el obispo de Orense, que luego se prolongará en un antagonismo que dura hasta la disolución de las Cortes el 20 de septiembre de 1813. Al respecto, véase Rafael Flaquer Montequi, "El ejecutivo en la revolución liberal", en Artola (ed.), *Ayer: Las Cortes de Cádiz*, pp. 36-65.

[25] *Diario de Sesiones de las Cortes*, citado por Manuel Fernández Martín, *Derecho parlamentario español*, Madrid, Impr. de Hijos de J. A. García, 1885, I, p. 703.

[26] En 1813 se traduce del italiano y publica en Sevilla el *Nuevo vocabulario filosófico-democrático, indispensable para los que deseen entender la nueva lengua*

El lenguaje como problema: ideas, modernidad e hibridismo discursivo

Resulta interesante observar el hecho de que el lenguaje y sus usos hayan sido preocupaciones centrales en las Cortes gaditanas.[27] Para el diputado Dueñas era preciso "rectificar las palabras, para que de este modo se rectifiquen las ideas".[28] Como señala Javier Fernández Sebastián en un interesante estudio reciente:

revolucionaria, de Lorenzo Ignacio Thiulen. Según se explica en el prólogo (vol. II, p. 96): "La confusión que la Democracia ha introducido en el lenguaje es tal, que convendría pensar seriamente en hacer muchas mutaciones en la lengua antigua: pues mientras permanezcan como están, no pueden menos de resultar, o una confusión de ideas que no nos entendamos, o andar con rodeos y circunloquios para explicarnos bien". Citado por Ma. Teresa García Godoy, *El léxico del primer constitucionalismo español y mejicano (1810-1815)*, Cartuja, Universidad de Granada, 1999, pp. 45-6.

[27] Los cambios entonces operados en el lenguaje dieron lugar a una larga serie de estudios históricos. Los trabajos seminales al respecto son los de Juan Marichal sobre el término "liberal" (*El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1995, pp. 31-45) y Vicente Llorens ("Notas sobre la aparición de *liberal*", *NRFH* 12, 1958, pp. 53-8). Más recientemente aparecieron trabajos más comprensivos y sistemáticos; algunos de ellos de carácter comparativo. Al respecto, véanse Rafael Lapesa, "Ideas y palabras. Del vocabulario de la Ilustración al de los primeros liberales", *El español moderno y contemporáneo. Estudios lingüísticos*, Barcelona, Gredos, 1996, pp. 9-42; María Cruz Seoane, *El primer lenguaje constitucional español (Las Cortes de Cádiz)*, Madrid, Moneda y Crédito, 1968; Ma. Teresa García Godoy, *El léxico del primer constitucionalismo español y mejicano*, y Pedro Álvarez de Miranda, *Palabras e ideas: El léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, Real Academia Española, 1992. El diccionario recientemente aparecido y coordinado por Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (*Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002), una obra de envergadura inusitada, representa una suerte de síntesis y culminación de los estudios antes mencionados.

[28] Citado por Javier Fernández Sebastián, "Construir 'el idioma de la libertad'. El debate político-lingüístico en los umbrales de la España contemporánea", manuscrito.

> La aguda conciencia de que el "idioma político", a diferencia del "natural", requiere un cuidado exquisito en cada detalle, se puso de manifiesto hasta el punto de sopesar de un modo casi obsesivo la inclusión de este o aquel adverbio en el texto de un artículo, e incluso de revisar la sintaxis, el orden y la colocación de determinados términos. Se diría que muchos diputados entendieron que la trascendencia jurídico-política de las reformas resultaba inseparable de su dimensión lingüística: la obra de Cádiz debía tomarse, pues, como un acto constituyente en la esfera de la lengua.[29]

Una constitución es, en efecto, indisociable de lo lingüístico, no sólo por el hecho obvio de que se expresa por medio de palabras, sino porque supone, al mismo tiempo, una intervención sobre el lenguaje. La Constitución de Cádiz, en particular, se puede ver "como un catálogo de definiciones en donde se explica de manera breve, casi aforística, en qué consiste la nación, el amor a la patria, la ciudadanía o las Cortes".[30] Dado, por otro lado, que se trata de un texto revestido de autoridad, continúa Fernández Sebastián, "el tono imperioso de su articulado bien deja ver que no se trata de ilustrar o de opinar, sino de enunciar inequívocamente un mandato a los españoles".[31] La pregunta es ¿de dónde nace esta exigencia imperiosa de "legislar sobre el lenguaje", "gobernar el diccionario"? Sin duda, se manifiesta allí un hecho profundamente significativo: la impresión generalizada entre los actores del período de que el lenguaje se había vuelto un problema, que los viejos nombres no alcanzaban ya a designar las nuevas realidades, que había, en fin, que refundar, junto con la nación, el idioma que la debía representar. "Una nación que se mejora", decía *La Abeja Española*, "es indispensable que señale su nuevo sistema con nue-

[29] Javier Fernández Sebastián, "Construir 'el idioma de la libertad'", p. 6.
[30] *Ibid.*, p. 14.
[31] *Ibid.*

vas voces, y que a cada una de las novedades que introduce le ponga también un nombre nuevo".[32]

Junto con esta voluntad legislativa sobre el lenguaje va a aparecer también, sin embargo, la conciencia de sus limitaciones, del desfasaje inevitable entre las ideas e instituciones, por un lado, y las voces que las expresan, por otro. Los textos de la época subrayan tres fuentes de desajustes o formas características de "anfibología del lenguaje" (hay, en realidad, una cuarta, que es, de hecho, la más fundamental y explica a estas otras tres, pero para llegar a ella habrá que esperar al final del presente capítulo). La primera es la práctica "escolástica" de crear voces vacías, carentes de referente; es decir, de intentar realizar una revolución puramente nominal que no corresponde a ningún objeto o fenómeno real.[33] La segunda es una variante de la anterior: el "riesgo del engaño", que consiste en poner nuevos nombres a viejas realidades. El significado político de estas dos primeras críticas era, en realidad, ambiguo. Mientras que en los círculos liberales expresaban el temor de que la tarea de regeneración a la que estaban abocados se terminase resolviendo en una mera revolución lingüística, los afiliados al partido absolutista veían allí implícito, en cambio, el peligro de que el *abus de mots*, la confusión de las voces, tornase borrosos los contenidos valorativos adheridos tradicionalmente a las palabras.[34] Por ú-

[32] "Revolución de nombres y no de cosas", *La Abeja Española*, 27/6/1813, citado por Cruz Seoane, *El primer lenguaje constitucional español*, p. 42.

[33] "Los escolásticos —dice *La Abeja Española*— han sido siempre muy felices en esta especie de 'andamiadas' de voces que, por falta de cosas que expresar, se han reputado castillos en el ayre y consignado en el país de las quimeras o entes de razón, como ellos dicen." "Revolución de nombres y no de cosas", *La Abeja Española*, 27/6/1813, citado por Cruz Seoane, *El primer lenguaje constitucional español*, p. 42.

[34] "Antiguamente —decía *El Procurador General*—, el robo se llamaba robo, el adulterio adulterio, la impiedad impiedad y por el mismo orden los demás vicios que conservaron siempre unos nombres muy feos de que los hom-

timo, la tercera de las fuentes de desajustes, que resultaba especialmente fastidiosa al partido monárquico, y que es la que nos interesa aquí en particular, consistía en la operación inversa de intentar legitimar las novedades políticas apelando a viejos términos. El ejemplo paradigmático de ello eran las propias Cortes: un nombre que invocaba una tradición añeja para designar un hecho que representaba, en verdad, su completa negación.

En efecto, "casi todos los preceptos constitucionales, rigurosamente subversivos de los ordenamientos jurídicos precedentes, intentarían defenderse", apunta Joaquín Varela, "mediante el recurso a una supuesta tradición española, que permitiese vincular todas las medidas innovadoras a un precedente histórico".[35] Para los absolutistas, se trataba de una argucia retórica. Como señala Fernández Sebastián, para los clérigos anticonstitucionalistas, como Lorenzo Thiulen o Magín Ferrer, "esta manera insidiosa de atribuir nuevos sentidos a la antigua terminología resulta no sólo mucho más peligrosa y seductora, sino también especialmente perversa y rechazable".[36] Muchos liberales, sin embargo, creían encontrar en la historia española fundamentos reales para sus propuestas.[37] Argüelles argumentaba esto así:

bres se afrentaban y por lo mismo huían. Hoy ya tenemos nombres brillantes como el de 'despreocupación', 'luces', 'filosofía', 'franqueza', 'liberalidad', etc." Citado por Cruz Seoane, *El primer lenguaje constitucional español*, p. 211.

[35] Joaquín Varela Suances-Carpegna, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico (Las Cortes de Cádiz)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, pp. 46-7.

[36] Javier Fernández Sebastián, "Construir 'el idioma de la libertad'", p. 10.

[37] A este mismo procedimiento apelaron también los diputados americanos. Ante el rechazo peninsular a otorgar el derecho de ciudadanía a las castas, puesto que, según se alegaba, tal derecho "era desconocido en nuestros códigos, sin que en todos ellos, desde el Fuero Juzgo hasta la Recopilación se encuentre una sola ley que hable de él", por lo que se trataba de "una denominación nueva, que se ha tomado de las naciones extranjeras", el me-

[...] sólo personas que ignoren la historia del pueblo español, de la nación misma de que son individuos, pueden llamar ideas modernas, innovaciones de los pretendidos filósofos de estos tiempos, teorías de los publicistas, máximas perniciosas de los libros franceses y que sé yo quantas inepcias [...]. Yo procuraré tranquilizar a qualquiera que rezele de esta qüestión con razones y autoridades sacadas, no de monitores franceses, no de escritores extrangeros, ni de filósofos novadores, sino de las fuentes puras de la historia de España, de los venerables y santos monumentos de nuestra antigua libertad e independencia.[38]

Ambas hipótesis opuestas han encontrado defensores entre los historiadores.[39] Es probable que esta apelación a la tradición escondiera un uso instrumental de la historia. Aun así, sin embargo, no contradeciría la creencia de Argüelles. Éste, "que no es historiador, interpreta las referencias que tiene del pasado en el sentido de las modernas ideas, alterando aquéllas radicalmente".[40] Hay que tener en cuenta, subraya Fernández Carvajal, que entre los pensadores de la época existía "un sen-

xicano José Miguel Guridi y Alcocer insistía en que, sin embargo, aunque no existiera la denominación apropiada, "teníamos la realidad que le corresponde". "Lo que entre ellas significa *ciudadano* explica la voz *natural* para nosotros, y lo que se concede a un extranjero con el derecho de ciudadanía dábamos nosotros con la *carta de naturaleza*" (Guridi y Alcocer, *Diario de Sesiones de Cortes*, 10/9/1811). Se trataría, en definitiva, de un problema de traducción.

[38] Agustín Argüelles, *Diario de Sesiones de Cortes*, 6/6/1811.

[39] Mientras que autores como Tierno Galván o Raymond Carr defienden la primera de las hipótesis, otros, como Richard Herr, sostienen la segunda. Véanse Tierno Galván, *Tradición y modernismo*, p. 138; Raymond Carr, *España (1808-1935)*, Barcelona, Ariel, 1968, p. 105, y Richard Herr, *Ensayo histórico de la España contemporánea*, Madrid, EDERSA, 1971, pp. 108-9.

[40] José Antonio Maravall, "Estudio preliminar", en Francisco Martínez Marina, *Discurso sobre el origen de la monarquía y sobre la naturaleza del gobierno español*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988, p. 78.

tido histórico deficiente, poco penetrado de la individualidad de los fenómenos históricos".[41]

En definitiva, si bien la apelación a nociones e instituciones muy tradicionales, como las Cortes, serviría, de hecho, para transformar de modo radical dicha tradición, ello se haría de una forma no necesariamente consciente.[42] Encontramos aquí otro de los aspectos cruciales que separa la historia de los "lenguajes políticos" de una historia de "ideas políticas". Un lenguaje, a diferencia de las ideas, no sólo es indeterminado semánticamente, sino que *tampoco es un atributo subjetivo*. Los lenguajes políticos son entidades objetivas, que se encuentran públicamente disponibles para diversos usos posibles por distintos interlocutores, y existe de manera independiente de su voluntad. En definitiva, los vocabularios de base no cambian con las posturas de sus portadores, puesto que definen las coordenadas dentro de las cuáles éstas pueden eventualmente desplazarse (al menos, sin hacer entrar en crisis ese tipo dado de discurso). De allí que los giros en la trayectoria ideológica —siempre inevitablemente errática y cambiante— de los actores políticos no siempre sirvan de guía para reconocer cambios operados en el nivel de los lenguajes subyacentes (e, inversamente, la persistencia de ciertas tendencias ideológicas dominantes bien puede ocultar una recomposición profunda de las condiciones de enunciación de los discursos). La referencia que hace Guerra a Tocqueville es particularmente significativa al respecto.

[41] Francisco Fernández Carvajal, "El pensamiento político español en el siglo XIX", en Guillermo Díaz-Plaja y Ramón Menéndez Pidal (eds.), *Historia general de las literaturas hispánicas*, Barcelona, Sociedad de Artes Gráficas, 1957, IV, p. 349, citado por Varela, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico*, p. 47.

[42] Encontramos aquí ese problema que llevó a Skinner a modificar su planteo primitivo: la llamada "falacia intencionalista". Al respecto, véase la serie de textos reunidos en James Tully (comp.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

Retomando una comparación planteada por Federico Suárez, Guerra afirma que, "como lo hizo notar Tocqueville, a propósito de la idéntica consulta que en Francia hizo Lomenie de Brienne en 1788, al hacer de la constitución un tema de debate se pasa, ya, de la restauración de las leyes fundamentales a la política moderna, al reino de la opinión".[43] En efecto, la emergencia de la "política moderna" refiere, concretamente, *a qué se va entonces a debatir.* Son los cambios en las *preguntas* que se plantean los que señalan desplazamientos en las coordenadas conceptuales, trastocando los vocabularios de base. Ésta es también, de hecho, la premisa sobre la cual se funda la perspectiva de Guerra,[44] el núcleo fundamental de su empresa de renovación historiográfica (que no radica, como vimos, en su "tesis revisionista", como suele afirmarse). Sin embargo, se muestran aquí también las vacilaciones de su método. La interpretación que ofrece inmediatamente a continuación contradice, en realidad, este postulado.

> Los acontecimientos posteriores confirman esta intuición. Los resultados de la consulta —conocidos en buena parte de España y en una debilísima parte de América— muestran cómo, aunque el constitucionalismo histórico es aún fuerte, los liberales van ganando terreno.[45]

Guerra extrae, pues, de la afirmación de Tocqueville, la conclusión de que "la victoria de los revolucionarios es consecuencia de la victoria ideológica, la que es un signo inequívoco e irreversible de la mutación del lenguaje".[46] Identifica así tal mutación "irreversible" del lenguaje con un giro ideológico: el avance del ideario liberal y el retroceso del constitucionalismo histórico. Sin embargo, está claro que no era eso lo que planteaba Tocqueville. Lo que señalaba éste era, precisamente, que el sólo llamado a las Cortes había marcado una ruptura fundamental, *independientemente de quién ganase luego la elección o qué ideas se impusiesen.* De hecho, no habría sido impensable que los constitucionalistas históricos, o incluso los absolutistas, triunfasen en éstas, pero ello no habría alterado el hecho de fondo para Tocqueville: que *la constitución se había vuelto objeto de debate público.* Era este hecho, no el posterior triunfo del partido liberal, lo que transformaría de un modo irreversible los lenguajes políticos. Y ello porque éste reconfiguraría de manera radical el *terreno* de debate.

Los puntos álgidos en el análisis de Guerra se encuentran, precisamente, como vimos, en esos momentos en que trasciende el plano estricto de los enunciados, cuando supera la visión del lenguaje como mera suma de elementos heterogéneos, para analizar cómo se va recomponiendo la lógica que los articula, cómo se reconfigura el suelo de problemáticas subyacentes; cómo, en fin, la emergencia de la cuestión de la *soberanía* alteró los discursos de una forma objetiva e irreversible al transfor-

[43] François-Xavier Guerra, "La política moderna en el mundo hispánico: apuntes para unos años cruciales (1808-1809)", en Ricardo Ávila Palafox, Carlos Martínez Assad y Jean Meyer (coords.), *Las formas y las políticas del dominio agrario. Homenaje a François Chevalier*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1992, p. 178.

[44] "Aunque, por el momento", afirma, "tanto las Cortes y la representación americana en la Junta Central se concibe aún en el marco de la representación tradicional —representación de los 'pueblos', que se expresan por sus cuerpos municipales—, los tópicos de los que se va a discutir en adelante son los temas clave que abren la puerta a la revolución política y a la Independencia americana. De lo que se va a debatir realmente durante los años siguientes, a través de las modalidades prácticas de la representación, es: ¿qué es la nación?" François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencia*, p. 133.

[45] François-Xavier Guerra, "La política moderna en el mundo hispánico", en Ávila Palafox, Martínez Assad y Meyer (coords.), *Las formas y las políticas del dominio agrario*, p. 178.

[46] *Ibid.*, p. 179.

mar drásticamente sus condiciones de enunciación. Como señala, aunque los imaginarios tradicionales seguían siendo los dominantes (como la preeminencia del constitucionalismo histórico lo atestigua), "por las preocupaciones y los objetos de reflexión de muchas de las elites se estaba entrando ya en problemáticas modernas"[47] (retengamos de esta cita el término "problemáticas", como distinto, y en este caso, de sentido incluso opuesto al de las "ideas" de los actores). "No hay, pues, que tomar al pie de la letra estos argumentos arcaizantes", concluye, "pues bastantes de quienes los emplean se amparan detrás de términos antiguos para expresar nuevas ideas, difíciles de formular antes de 1808".[48]

Esto nos conduce a la "cuestión americana". En la medida en que se trató de una alteración objetiva del lenguaje político (relativa a las "problemáticas" en cuestión), independiente de la voluntad de los agentes (sus "ideas"), que reconfiguraría las coordenadas en función de las cuales se ordenaba el debate político, tampoco el discurso de la diputación americana escaparía a ella. Como veremos, si la imagen épica latinoamericana que opone al tradicionalismo español el liberalismo criollo hispanoamericano resulta, como demostró Guerra, decididamente simplista, su opuesta, sin embargo, no lo es menos.

Los diputados americanos y los fundamentos corporativos de la nación

Uno de los temas clásicos de la historiografía española acerca del período gaditano destaca la impronta escolástica que tiñó el discurso de los diputados americanos, mucho más mar-

[47] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, p. 171.
[48] *Ibid.*, p. 173.

cadamente que el de los peninsulares.[49] Ya en 1947 Manuel Giménez Fernández afirmaba que "la base doctrinal y común de la insurgencia americana, salvo ciertos aditamentos de influencia localizada, la suministró no el concepto rousseauniano de Pacto social perennemente constituyente, sino la doctrina suareziana de la soberanía popular".[50] Retomando esta tesis, Guerra señala que el tradicionalismo hispanoamericano se tradujo en una concepción pluralista de la nación como constituida por diversidad de "pueblos", a los que se invocará de forma permanente, impidiendo así el desarrollo de estados modernos centralizados. Ahora bien, ¿se puede tomar el uso del término "pueblo", en plural, como índice inequívoco de tradicionalismo cultural y social?[51] Es posible que haya sido de hecho así en este caso particular, pero no de manera necesaria. Esto sólo se puede establecer analizando cómo surgió, concretamente, la apelación americana al concepto pactista tradicional.[52]

Según surge de las fuentes, la visión plural del reino como articulada a partir de sistemas de subordinaciones tradiciona-

[49] Cfr. José Carlos Chiaramonte, "Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia", en Marta Terán y José Antonio Serrano Ortega (eds.), *La guerra de independencia en la América española*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002, pp. 99-123.

[50] Manuel Giménez Fernández, *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América*, Sevilla, CSIC, 1947, p. 29.

[51] Como vimos, una larga tradición de autores españoles hizo extensiva esta afirmación también a los liberales peninsulares, señalando sus raíces neoescolásticas, pero ello les sirve no para afirmar su tradicionalismo, sino, más bien, las raíces nativas del "primer liberalismo" español. Véase Sánchez Agesta, *Historia del constitucionalismo español*, pp. 65-73.

[52] Para estudios recientes sobre los debates gaditanos, y la participación de los americanos en ellos, véanse Manuel Chust, *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz (1810-1814)*, Valencia, UNED/Historia Social/UNAM, 1999; Marie Rieu-Millan, *Los diputados americanos en la Cortes de Cádiz*, Madrid, CSIC, 1998, y Joaquín Varela, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico*.

les se impone en la diputación americana en el curso de la disputa suscitada por la designación de una gran cantidad de diputados suplentes residentes en España, debido a las dificultades de las colonias para enviar a sus propios representantes,[53] algo que aquéllos cuestionarían dado que las poblaciones involucradas no habían participado en su elección ("diputados por voluntad ajena", los llamaba la *Gaceta de Buenos Aires*, elegidos "por un puñado de aventureros sin carácter ni representación").[54] La idea de una monarquía plural, conformada por diversidad de "pueblos" o "reinos", les permitiría entonces impugnar la capacidad de un "reino" de representar a otro (de acuerdo con el principio jurídico del *negotiorum gestor*).[55] Frente a este argumento, los peninsulares postularon el concepto de una nación y una representación unificadas, de un único pueblo español,[56] lo cual volvía relativamente indiferente el lugar concreto de residencia.[57]

[53] Por decreto del 8 de septiembre de 1810 a las provincias de ultramar se les asignaron treinta representantes, sobre un total de cien. En el momento de reunirse las Cortes, veintinueve de ellos eran suplentes elegidos en Cádiz por ciento setenta y siete americanos residentes allí, y sólo uno, el representante de Puerto Rico, era titular. A medida que llegaran los titulares, los suplentes deberían resignar su cargo, pero esto muchas veces será motivo de conflicto.

[54] "Discurso sobre la nulidad de las Cortes que se celebran en España", *Gaceta de Buenos Aires*, 25 /2/1811, citado por Rieu-Millan, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz*, p. 6.

[55] Como afirmaba el peruano Ramón Feliú, la soberanía "se compone de partes real y físicamente distintas, sin las cuales todas, o sin muchas de las cuales no se puede entender la soberanía" (citado por Rieu-Millan, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz*, p. 15).

[56] "Yo quiero que nos acordemos", insistía el diputado Diego Muñoz Torrero, "de que formamos una sola Nación, y no un agregado de varias naciones". *Diario de Sesiones de las Cortes*, 2/9/1811).

[57] En palabras de Jovellanos, "reuniendo en sí la representación nacional puede, sin duda, refundir una parte de ella en algunos de sus miembros". Gaspar Melchor de Jovellanos, "Memoria", *Escritos políticos y filosóficos*, p. 187.

A medida que se avanzara en los debates, la postura de los diputados americanos se volvería, sin embargo, ambigua al respecto. El eje de la controversia pronto se desplazaría hacia la proporcionalidad de la representación (arts. 22 y 29). A las provincias de ultramar se les otorgó una representación muy minoritaria, a pesar de que, según las estimaciones de la época, las dos secciones del imperio (España y América) contaban con una población equivalente.[58] A esto se llegó mediante el expediente de excluir del censo a los miembros de las castas. Esta vez, los diputados americanos apelarían a un concepto moderno de la ciudadanía para protestar contra las desigualdades establecidas por el régimen electoral.[59] En definitiva, hay que admitir que la "tesis épica" no carece por completo de fundamentos. Al menos en este punto específico, que era el central para los americanos, éstos aparecían como más coherentemente liberales que los liberales peninsulares.[60]

Es cierto que todavía entonces su lenguaje combinaría estos conceptos modernos con otros de matriz claramente pac-

[58] Al respecto, véase Rieu-Millan, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz*. Para una descripción detallada de las delegaciones americanas, véase María Teresa Berruezo, *La diputación americana en las Cortes de Cádiz*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

[59] "Ser parte de la soberanía nacional", decía el mexicano José Simeón Uría, "y no ser ciudadano de la nación sin demérito personal, son a la verdad, Señor, dos cosas que no pueden concebirse, y que una a la otra se destruyen" (José Simeón Uría, *Diario de Sesiones de las Cortes*, 4/9/1811). El mexicano Ramos Arizpe insistía al respecto: "V.N. tiene sancionado, con aplauso general, que la soberanía reside esencialmente en la nación [...]. Las castas como parte de la nación tienen necesariamente una parte proporcional y respectiva de la soberanía" (Ramos Arizpe, *Diario de Sesiones de las Cortes*, 14/9/1811).

[60] Es sugestivo, al respecto, que los diputados americanos fueran asociados a los sectores más radicales del liberalismo, encontrándose entre los que enfrentaron más denuncias y persecuciones luego de la restauración de Fernando VII.

tista escolástica. Incluso se puede aceptar que estos últimos constituyeron su núcleo doctrinal. Aun así, está claro que sus cambiantes posturas obedecieron a una lógica estrictamente política, y sus realineamientos ideológicos dependieron de cómo se planteó en cada caso el debate. Dada la posición en que se encontraban, la teoría pactista clásica aparecía sencillamente como la que mejor se ajustaba a sus objetivos estratégicos. Ésta, de hecho, les permitiría también abogar por la igualdad de la representación, al igual que la doctrina liberal,[61] pero tenía sobre esta última una ventaja adicional fundamental: la invocación a los "pueblos", en plural, contenía en sí la amenaza apenas velada de una posible secesión por parte de las colonias[62] (recordemos que los diputados americanos veían vicios de origen en las Cortes, y reiteradamente plantearon dudas sobre la

[61] Como muestra Varela: "No resulta difícil reconocer que la idea de Nación de Martínez Marina se presentaba, sin forzarla en exceso, fácilmente reconducible al esquema provincialista del que partían los diputados de Ultramar. Este esquema, coherente con sus fines políticos 'particularistas' o 'autonomistas', ajenos a Marina, resultaba desde luego incompatible con la idea de Nación defendida por los diputados liberales de la metrópoli. Por otra parte, al estar exento el concepto de Nación de Martínez Marina de cualquier vestigio estamental —cosa que en modo alguno puede decirse de las tesis expuestas por los diputados realistas— podía satisfacer también las ansias igualitarias que animaban a la mayoría de los diputados americanos". Varela, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico*, p. 230.

[62] "Es muy de temer", advertía el mexicano Ramos Arizpe, "que la aprobación del artículo en cuestión va a influir directamente en la desmembración de las Américas" (*Actas de las Sesiones de Cortes*, 5/9/1811). Como reconocería luego Argüelles: "Era además una fatalidad inseparable de las circunstancias que acompañaron a la insurrección de la península el que la independencia de América se presentase a la imaginación de sus diputados no como un suceso eventual y remoto, sino como próximo e inevitable [...] Los diputados peninsulares no desconocían las causas que podían consumar algún día la separación absoluta de la América y las que conspiraban ahora a acelerarla". Agustín Argüelles, *La reforma constitucional de Cádiz*, pp. 246-7.

legitimidad de sus disposiciones sin previa consulta de las poblaciones americanas).[63]

Nada parece, en fin, autorizar ir más allá y pretender extraer de allí conclusiones respecto de la naturaleza social o identidad cultural de los sujetos involucrados. Debe recordarse, por otra parte, que su cohesión como grupo fue tal sólo en lo relativo a la defensa de reclamos específicos para las colonias, pero que se trataba de una delegación de ideología heterogénea, que, en los demás puntos, se dividió internamente siguiendo las mismas líneas de escisión que dividieron al resto de los congresistas.[64] Lo dicho, de todos modos, no es sólo un

[63] El propio Martínez Marina reconocería luego esta deficiencia de origen, proponiendo una nueva convocatoria. De hecho, no sólo las provincias ultramarinas habían tenido problemas para participar de las Cortes, sino también las provincias ocupadas de España. "Muchas provincias de España y las principales de la corona de Castilla", decía, "no influyeron directa ni indirectamente en la constitución, porque no pudieron elegir diputados ni otrogarles suficientes poderes para llevar su voz en las cortes, y ser en ellas los intérpretes de la voluntad de sus causantes. De que se sigue, hablando legalmente y conforme á reglas de derecho, que la autoridad del congreso extraordinario no es general, porque su voz no es el órgano ni la expresión de la voluntad de todos los ciudadanos, y por consiguiente antes de comunicar la constitución á los que tuvieron parte en ella y de exigirles el juramento de guardarla, requería la justicia y el derecho que prestasen su consentimiento y aprobación lisa y llanamente, ó proponiendo modificaciones y reformas que les pareciese por medio de diputados libremente elegidos y autorizados con suficientes poderes para entender en este punto y en todo lo actuado en las cortes". Martínez Marina, *Discurso sobre el origen de la monarquía*, pp. 165-6.

[64] Como afirma Rieu-Millan, "no se observa una relación aparente entre el 'americanismo' de estos diputados y su ideología política: liberales más o menos moderados, conservadores ilustrados, absolutistas" (Rieu-Millan, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz*, p. 374). Muchos de sus miembros, además, mantuvieron posturas oscilantes en cuanto a sus adhesiones partidarias. Fray Servando Teresa de Mier, por ejemplo, admitía, en momentos en que se declaraba conservador, haber tenido un período jacobino en tiempos

recaudo metodológico; una operación intelectual como ésta (extraer conclusiones relativas a la naturaleza social o identidad cultural de los actores a partir de sus definiciones ideológicas) conlleva una serie de supuestos relativos a los modos de concebir la historia intelectual que, como veremos, se han vuelto hoy difíciles de sostener (y, en definitiva, nos devuelven a la vieja historia de "ideas"). Esto se observa más claramente cuando analizamos el otro polo de la antinomia que establece Guerra.

Como vimos, el motor de la mutación cultural que se produjo en el lapso de esos "dos años cruciales" fue, según afirma ese autor, el grupo liberal encabezado por Quintana. Esta evolución, sin embargo, tuvo efectos contradictorios para España, puesto que selló su divorcio respecto de América. "Las Cortes de Cádiz", asegura Guerra, "al hacer de la nación española un Estado unitario cerraban definitivamente la posibilidad de mantener a los reinos de Indias en el seno de la Monarquía".[65] Así como el particularismo americano revelaba, para Guerra, un imaginario tradicionalista, inversamente, el ideal liberal de una nación unificada impuso una política cerradamente "colonialista" (entendido esto en el sentido de que llevaría a rechazar de plano los reclamos de mayor autonomía de las colonias). "Para establecer una verdadera igualdad política entre las dos partes de la Monarquía", asegura, "hubiera sido preciso transformar el imaginario de las elites peninsulares".[66] Sin embargo, si analizamos esta afirmación, se observa en ella una inversión de las relaciones de causalidad. De ningún modo se puede atribuir el carácter colonialista de la postura de la mayoría peninsular a sus ideas liberales; en todo caso, sería mucho más correcta la afirmación inversa de que, si abrazaron en este punto una visión moderna de Nación, fue porque ésta armonizaba con sus posturas colonialistas. Lo cierto, sin embargo, es que no existe una correlación necesaria entre ambos términos (liberalismo y colonialismo). Lo demuestra el hecho de que colonialistas fueron por igual tanto los liberales como los absolutistas.[67] De manera inversa, si bien el liberalismo servía de sustento ideológico al colonialismo, era, no obstante, igualmente compatible con una postura opuesta. De hecho, como vimos, también los diputados americanos apelaron a premisas liberales a fin de afirmar su demanda de representación igualitaria. El propio Guerra se contradice en este punto al admitir que el hecho de abogar por la igualdad de representación obligaba a los americanos a adherir a ese mismo ideal liberal que, según afirma, llevaba a los peninsulares a rechazar todo reclamo en este sentido.

> Su objetivo fundamental fue, en este caso, batallar por la igualdad de representación entre España y América. Era éste su objetivo prioritario, lo que en parte explica que, a pesar de su concepción plural de la Monarquía, aceptasen los planteamientos de los liberales peninsulares. La petición de igualdad con la Península y la obtención del elevado número de dipu-

en que escribió sus "Cartas a *El Español*". De hecho, es difícil hablar, para este período temprano, de "partidos" o aun de corrientes ideológicas claramente definidas. Al respecto, véase el interesante artículo de Roberto Breña, "Un momento clave en la historia política moderna de la América hispana: Cádiz, 1812", manuscrito.

[65] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, p. 341.

[66] François-Xavier Guerra, "La desintegración de la monarquía hispánica", Antonio Annino, Luis Castro Leiva y François-Xavier Guerra (comps.), *De los imperios a las naciones. Iberoamérica*, Zaragoza, Ibercaja, 1994, p. 225.

[67] Guerra está aquí, en realidad, polemizando, al mismo tiempo, con una larga tradición historiográfica que ve el origen de la disolución del imperio en la visión conservadora de España, lo cual, según señala Álvarez Junco, concebía la misma como "una nación única, antigua, castellanizada y homogénea", consustancial por ello "con la monarquía, con la religión católica y con un estado fuertemente centralizado y con vocación uniformista". José Álvarez Junco, *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, p. 27.

tados que esto llevaba consigo, les hacía aceptar entonces una concepción unitaria de la Monarquía que cuadraba mal con su muy enraizada visión de ésta como un conjunto de comunidades políticas diferentes.[68]

En realidad, tampoco esto era exactamente así. Como afirma Rieu-Millan en relación con el principio de soberanía popular, "esta defensa podía fundamentarse, en otro contexto, sobre bases teóricas tradicionales (estado patrimonial compuesto por diferentes reinos)".[69] Esto muestra las complejidades del debate, y la imposible reducción mutua entre imaginarios sociales e ideologías políticas determinadas. En fin, si la antinomia "liberales peninsulares = atomicismo = colonialismo" contra "tradicionalismo americano = organicismo = independentismo" puede aceptarse como una descripción correcta del modo en que se alinearon las fuerzas en Cádiz, está claro que tal contraposición no se funda en ningún nexo conceptual (ni la defensa americana de una concepción plural de la monarquía era, en sí misma, "tradicional", ni la idea moderna de una nación unificada era necesariamente colonialista), sino uno puramente contingente, derivado de las circunstancias y las formas en que se fijó el debate y se establecieron eventualmente líneas de alianza y ruptura en las Cortes mismas.[70]

[68] Guerra, *Modernidad e independencias*, p. 345.

[69] Rieu-Millan, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz*, p. 17.

[70] En verdad, si bien el colonialismo de los diputados peninsulares no necesariamente contradecía su liberalismo, les plantearía sí contradicciones políticas reales serias, desde el momento en que los obligaba a aliarse a los sectores ultrarrealistas en América. Los diputados americanos en Cádiz empujarían a los peninsulares a enfrentarse una y otra vez a esta contradicción, llevando propuestas de remoción de los virreyes Abascal, de Perú, y Venegas, de México, por desconocer las sanciones constitucionales. Éstos aparecerían como baluartes del absolutismo, al que los liberales despreciaban, pero, por otro lado, constituían los pilares fundamentales, en sus respectivas regiones, del orden colonial que ellos también defendían, o no estaban dispuestos a alterar.

Volvamos, pues, a nuestra pregunta original: ¿hasta qué punto la apelación a las doctrinas neoescolásticas representaba verdaderamente un regreso a un tipo de imaginario tradicional? Como señalamos, determinar esto de un modo preciso resulta imposible. En realidad, distinguir los motivos "tradicionales" y "modernos" ni siquiera es siempre factible. Éstos se mezclan de modos cambiantes y complejos en el discurso político del período, al punto de volverse muchas veces indiscernibles. Lo cierto es que, como señala Antonio Annino, el corporativismo va a ser "reinventado" entonces. Según asegura, "los fundamentos municipalistas de los futuros estados republicanos se crearon durante la crisis del Imperio y no antes".[71]

Annino introduce así una precisión fundamental en el concepto de Guerra: el corporativismo territorialista o municipalista, más que una pervivencia del orden colonial, fue, por el contrario, resultado de su dislocación ("el desliz de la ciudadanía hacia las comunidades territoriales", dice, "no fue una 'herencia colonial' directa sino que se gestó en el corto período de su crisis").[72] En el nivel de las instituciones sociales ocurriría así lo mismo que con los imaginarios sociales. El corporativismo, al igual que el escolasticismo, como el propio Guerra señala, era una tradición, si bien no olvidada, ya en claro retroceso en el mundo hispánico. Su reactivación en el siglo XVIII no significaría, pues, un mero regreso a éste: "el punto más importante", asegura Aninno, "es que los nuevos ayuntamientos electivos representaron un fenómeno de neocorporativismo en el interior

[71] Antonio Annino, "Soberanías en lucha", en Annino, Castro Leiva y Guerra (comps.), *De los imperios a las naciones*, p. 251.

[72] Antonio Annino, "El Jano bifronte: Los pueblos y los orígenes del liberalismo en México", en Leticia Reina y Elisa Servín (coords.), *Crisis, reforma y revolución. México: Historias de fin de siglo*, México, Taurus/Conaculta-INHA, 2002, p. 209.

de un cuadro constitucional".[73] Recolocadas objetivamente en un nuevo horizonte discursivo, las mismas viejas ideas e instituciones adquirirían un sentido y una dinámica ya muy distinta de la que tenían en el Antiguo Régimen. En un interesante estudio de caso, José Antonio Serrano muestra, en efecto, cómo se alteraron entonces los modos de articulación del poder.

> La multiplicación de los cabildos constitucionales al cobijo del liberalismo gaditano puso en marcha un proceso de igualación jurisdiccional entre las villas y las ciudades, lo que anuló la subordinación de las poblaciones "sujetas" a sus capitales.[74]

[73] Antonio Annino, "Soberanías en lucha", en Annino, Castro Leiva y Guerra (comps.), *De los imperios a las naciones*, p. 251. Para algunos autores, como Richard Morse, se trataría llanamente de una invención, una ficción, que no tenía ningún asidero histórico. El corporativismo medieval no se habría dado nunca en España. El texto de referencia clásico aquí es Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956.

[74] José Antonio Serrano Ortega, *Jerarquía territorial y transición política*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/Instituto Mora, 2001, p. 137. Luego de la independencia, se reforzará esta tendencia hacia una "democracia" corporativa. "La Constitución de 1826", señala Serrano Ortega, "modificó sustancialmente la jerarquía territorial y la organización política de Guanajuato. En 1809 funcionaba una jerarquía piramidal en el cuerpo político provincial: los ayuntamientos de Guanajuato, León, Celaya y San Miguel eran los que representaban la 'voz' de la provincia. En 1820 y 1823 se modificó este cuerpo político al incorporarse los electores de partidos de los cabildos de las villas y de los pueblos, aunque aquellos cuatro cabildos seguían conservando un mayor peso en término de votos electorales, al designar el 16 de los 36 electorres de partido. En cambio, a partir de 1826, cada partido tendría el derecho a igual número de votos para designar diputados" (*ibid.*, p. 185). Esta tendencia se habría iniciado, en realidad, con la reorganización territorial puesta en marcha por los borbones. Véanse Hira de Gortari Rabiela, "La organización política territorial. De la Nueva España a la Primera República Federal, 1786-1827", en Josefina Z. Vázquez (coord.), *El establecimiento del federalismo en México (1821-1827)*, México, El Colegio de México, 2003, pp. 39-76, y Horst Pietschmann, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo*, México, FCE, 1996.

Así, la instauración de un sistema representativo fundado en el principio corporativo territorial, aunque basado en pautas claramente tradicionales, terminaría dislocando la premisa fundamental en que se asentaba el orden social del Antiguo Régimen: su estructura piramidal. Todo el sistema de subordinaciones y jerarquías, que hasta entonces ordenaba la sociedad, en pocos años sería completamente desarticulado.

Desde un punto de vista teórico, esta torsión categorial tiene dos consecuencias fundamentales. En primer lugar, ésta cuestiona la identidad de la oposición entre tradición y modernidad con aquella otra entre permanencia y cambio, y, en última instancia, entre naturaleza y artificio: muchos de los arcaísmos sociales o atavismos ideológicos observados podrían no deberse simplemente a la persistencia de arraigados patrones comunales o imaginarios tradicionales. Éstos serán, de algún modo, reinventados entonces. En definitiva, el corporativismo municipalista no expresa meramente una forma natural tradicional de sociabilidad política, sino, al igual que la nación moderna para Guerra, sería un fenómeno de origen "estrictamente político" (esto es, "artificial").[75]

[75] La postura de Annino, sin embargo, resulta oscilante en este punto, quedando por momentos aún prisionero de la ecuación de la dicotomía entre tradición y modernidad con aquella otra entre naturaleza y artificio. Según señala: "Esta notable singularidad del mundo hispánico, más aún en México, hizo que tras la Independencia, la república liberal tuviera por mucho tiempo dos fuentes de legitimidad: los pueblos y los congresos constituyentes, o sea, los dos actores que encarnaban uno lo 'natural' y otro lo 'constituido'". Antonio Annino, "Pueblos, liberalismo y nación en México", en Antonio Annino y François-Xavier Guerra, coords., *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, México, FCE, 2003, pp. 427-8. En un texto reciente, en cambio, señala ya la ingenuidad de identificar sin más las instituciones del Antiguo Régimen como expresión de un *orden natural*, en oposición a la artificialidad del sistema moderno. "Todas las sociedades fueron y serán siempre imaginarias por la sencilla razón de que fueron y serán imaginadas. También el Antiguo Régimen lo fue. El mismo casuismo jurídico, que parece tan concreto y pragmático, no

La segunda consecuencia, aún más fundamental, deriva de la anterior. La comprobación de Aninno quiebra ya el "teleologismo del punto de partida", inverso al del discurso nacionalista latinoamericano, que impregna la perspectiva de Guerra. Lo que, para éste, estaba en el origen, esa "estructura profunda" que la independencia hace simplemente emerger, no era la nacionalidad, sino los gérmenes de disgregación política y social.[76] En la perspectiva de Annino, por el contrario, la desarticulación de las unidades político-administrativas coloniales no habría sido un hecho fatal resultante de las condiciones preexistentes (las tradiciones corporativas), sino, al menos en parte, del propio modo y las circunstancias específicas en que se produjo la ruptura del vínculo colonial, entre las cuales, las largas guerras, con la serie de dislocaciones sociales, políticas, económicas, etc. que trajo aparejadas, o el contexto internacional, dominado, a la sazón, por el clima de la Restauración, no fueron en absoluto ajenas a este resultado.

Las vacilaciones de Guerra tienen todas, en última instancia, una fuente común. Como vimos, el hecho de no distinguir

fue otra cosa que un esfuerzo enorme para imaginar y controlar la multiplicidad social." Antonio Annino, "El voto y el XIX desconocido", *Foro IberoIdeas* www.foroiberoideas.com.ar/foro/data/4864.pdf.

[76] En definitiva, se trata del viejo juego de hallar el "huevo de la serpiente", aquel pecado original que explica todos los problemas subsiguientes. Las palabras con que cierra *Modernidad e independencias* son elocuentes al respecto: vistos retrospectivamente, los eventos que agitaron la historia latinoamericana reciente aparecen todos como "avatares de este problema esencial, que conocen todos los países latinos en el siglo XIX y que explica la concordancia de sus coyunturas políticas: la brusca instauración, en unas sociedades tradicionales, del imaginario, las instituciones y las prácticas de la política moderna" (*ibid.*, p. 381). Guerra retoma aquí acríticamente la visión, no menos mítica, una y otra vez refutada por la historiografía reciente, de la preexistencia de la nación y las libertades modernas norteamericanas, en oposición a la no preexistencia de éstas en América Latina, como explicación última de sus destinos divergentes (dando lugar a su oposición entre las vías evolutivas y no evolutivas a la modernidad).

claramente lenguajes e ideas lo lleva a confundir e identificar éstos como atributos subjetivos, es decir, a proyectar los lenguajes al plano de la conciencia de los actores para extraer luego de allí conclusiones relativas a su naturaleza social o identidad cultural. Y ello terminaría marrando su proyecto historiográfico.[77] Luego de desmontar la antinomia entre liberalismo americano y atavismo peninsular sobre la cual descansa la tesis épica de la revolución de independencia, en vez de desplegar todas las consecuencias de ese hallazgo, en muchos aspectos crucial, se limitará, sin embargo, simplemente a invertir los términos, lo que lo obliga a forzar en exceso su argumento. Así, la dicotomía entre modernidad y tradición, lejos de debilitarse, se reforzará desdoblándose en una segunda antinomia, inversa a la anterior, entre liberalismo español (modernista) y orga-

[77] En efecto, esta confusión, como señalamos, deriva inevitablemente en una recaída en aquella visión idealista y, en última instancia, teleológica de la revolución de independencia que él se propone cuestionar. Comprobada la carencia de fundamentos endógenos, de raíces sociales y culturales nativas, no podría evitar concluirse que la modernización de las estructuras políticas locales, sin las cuales, según afirma, la revolución de independencia habría sido inconcebible, sólo podría atribuirse a la "influencia ideológica" externa. La "mutación conceptual" que entonces se produjo en las colonias tendría su basamento estrictamente en el plano de las ideas. "Ahí se encuentra, sin duda —dice—, una de las claves para explicar las particularidades de la vida política moderna en todos los nuevos países: la existencia de actores, de imaginarios y de comportamientos tradicionales, en contradicción con *los nuevos principios que se recogen en los textos*" (François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, p. 205, el destacado es mío). No es otra cosa, de hecho, lo que afirma la vieja tradición de historia de "ideas" latinoamericana. En dicho caso, su aporte se limitaría simplemente a precisar que tal influencia ideológica que impregnó a la nueva elite gobernante criolla ("los nuevos principios que se recogen en los textos") no provino directamente de Francia, sino a través de España. Si bien esto resultaría interesante como señalamiento, hay que convenir que de ningún modo podría considerarse una revolución historiográfica. En definitiva, muestra simplemente que el marco teórico del que parte Guerra no le permite hacer justicia y calibrar el sentido y la verdadera dimensión de su contribución, que no radica ciertamente allí.

nicismo americano (tradicionalista) —lo que volverá a la "tesis revisionista" una suerte de reflejo invertido de la vieja "tesis épica". En definitiva, aunque opuestas en sus contenidos, tras ambas perspectivas, la revisionista y la épica, subyace una misma visión idealista y teleológica de la historia. Sólo su *locus* cambia, sin modificarse en lo esencial. Y esto nos devuelve a la historiografía española de ideas.

Las raíces del constitucionalismo histórico

Para gran parte de la historiografía española de ideas, las Cortes de Cádiz son mucho más que un hecho histórico, más incluso que una auténtica revolución política y cultural: representan una suerte de epifanía de la libertad.[78] Como afirma Varela, tras esa corta pero convulsiva marcha, "la soberanía se presentaba ahora *como lo que realmente es*: una facultad unitaria e indivisible, inalienable y perpetua, originaria y jurídicamente ilimitada". Según concluye, "estos presupuestos sí eran capaces de servir de cimiento a la idea y a la vertebración práctica, histórica, del Estado".[79]

No es otra cosa, en realidad, lo que señalaban, desde una perspectiva opuesta (la "tesis épica"), también los actores y observadores latinoamericanos del período, como el mexicano Carlos María de Bustamante.

> "Que la soberanía reside esencialmente en la Nación y por lo mismo pertenece a éste exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales." ¡Qué dolor! Ha sido necesario el decurso de muchos siglos, el derramamiento de mucha sangre en la campaña y el choque más derecho contra el fanatismo y la ignorancia más servil, para deslindar esta verdad importante y presentar a la faz del universo una proposición tan sencilla como verdadera.[80]

[78] La Constitución de 1812, dice Sánchez Agesta, "se iba a elevar a un mito del constitucionalismo español" (Sánchez Agesta, *Historia del constitucionalismo español*, p. 84). Su estudio, por lo tanto, tendría un interés que trascendería el plano estrictamente histórico.

[79] Varela, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico*, p. 430 (el destacado es mío).

Ambas tesis opuestas (la épica hispanista y la épica americanista) pivotan, de hecho, sobre la base de un conjunto de premisas comunes. La más importante de ellas es la de la racionalidad, en principio (es decir, más allá de su aplicabilidad o no al medio específico), de los ideales liberales. Ahora bien, tal percepción, lejos de expresar un mero hecho de la realidad, es sintomática del proceso de naturalización de una serie de presupuestos que, hacia los años que nos ocupan, no parecían aún en absoluto autoevidentes para los contemporáneos. Y ello por motivos mucho más atendibles que la supuesta ofuscación de los sentidos producida por la persistencia de prejuicios y preocupaciones añejas. Esto nos conduce finalmente a la cuarta de las fuentes de anfibología del lenguaje que preocupaban tanto a liberales como absolutistas (y que explica a las otras tres antes señaladas).

El problema crítico que se les planteó no era tanto la manipulación ilegítima de lenguaje, ya sea inventando nombres sin referente, o creando neologismos para designar antiguos objetos, o bien, finalmente, apelando a términos familiares para legitimar fenómenos inauditos (los tres tipos de anfibología de los que hablábamos antes). El punto crucial es la conciencia o sensación generalizada de estar enfrentándose ante un fenómeno anómalo, *para el que no cabrían categorías que pudieran designarlo apropiadamente.* Como señala el diputado americano Lispeguer en la sesión del 25 de enero de 1811:

[80] Carlos María de Bustamante, *La Constitución de Cádiz, o Motivos de mi afecto a la Constitución*, México, FEM, 1971, p. 28.

> Téngase entendido que este Congreso es muy diferente de las demás Cortes; su objeto ha sido otro. Ninguna de las anteriores había tenido la soberanía absoluta; jamás en ellas había el pueblo exercido tanta autoridad. Este Congreso no es Cortes, es cosa nueva, ni sé qué nombre se le pueda dar.[81]

Aquello que no se deja nombrar, que aparece simplemente como imposible de definir, no es sino la idea de un *poder constituyente*. Esta laguna conceptual, sin embargo, no se debería ya simplemente a la persistencia de imaginarios tradicionales, de un lenguaje que no contenía nombres para expresarlo. La propia idea de un acto instituyente que no reconoce ninguna legalidad preexistente, de un Congreso que habla en nombre de una voluntad nacional a la que dice representar, pero a la cual, sin embargo, a él mismo le toca constituir como tal, que no acepta, por lo tanto, ninguna autoridad por fuera de sí mismo, pero cuya legitimidad depende del postulado de la preexistencia de una soberanía de la que emanen sus prerrogativas y que le haya conferido su autoridad y dignidad, en suma, una entidad a la vez heterónoma y autocontenida, que debe afirmar y negar al mismo tiempo sus propias premisas, parecía conducir a paradojas irremediables.

Con el poder constituyente irrumpe, pues, algo que no se dejaría designar con viejos *pero tampoco con nuevos nombres*. La afirmación de Varela anteriormente citada nos revela ya algunas de las fisuras que empiezan entonces a manifestarse (y, llegado el momento, empujarían a abrir los propios "tipos ideales" a su interrogación). La idea de la soberanía "como una facultad unitaria, indivisible, inalienable y perpetua" es, como señala Varela, la única capaz "de servir de cimiento a la idea y a la vertebración práctica, histórica, del Estado",[82] y, sin embargo, resulta, al mismo tiempo, destructiva de éste. Por un lado, presupone su alienación por parte del pueblo en sus representantes, puesto que, al ser una facultad "unitaria e indivisible", no se puede conservar luego de haberse transferido, que es, por otro lado, precisamente aquello que esa misma noción vuelve inconcebible, en la medida en que, por tratarse justamente de una facultad "unitaria e indivisible", resulta también "inalienable y perpetua". En fin, aquella que, como señala Varela, constituye la premisa del Estado al mismo tiempo chocaría siempre contra éste.

[81] *Diario de Sesiones de las Cortes*, 25/1/1811, citado por Cruz Seoane, *El primer lenguaje constitucional español*, p. 92.

[82] Varela, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico*, p. 430.

Esta aporía emergería en las Cortes en los debates suscitados respecto de cómo lograr la "rigidez constitucional". La pregunta que entonces se planteó era ésta: una vez consagrado el dogma de la soberanía popular, ¿cómo podían fijarse límites a su ejercicio, cómo evitar que aquellos que le dieron origen a la constitución se creyeran con derecho a alterarla en el momento que lo desearan, sin más regla que su propia voluntad soberana? De lo contrario, de no poder fijarse un límite a su ejercicio, la constitución sólo habría de establecer el principio de su propia destrucción. Lo único que quedaría en firme de ella sería el poder y la facultad de derrocarla.[83]

Evitar esto, se pensaba, suponía la creación de un órgano especial de revisión; es decir, la inmediata reducción del poder constituyente a poder constituido, que es el ámbito en que necesariamente se circunscribe la actuación de todo Congreso. Como afirma Varela:

[83] "Hay leyes —decía el diputado asturiano Inguanzo— que son por esencia inalterables y otras, al contrario, que pueden y deben variarse según los tiempos y circunstancias. A la primera clase pertenecen aquellas que se llaman, y son realmente, *fundamentales*, porque constituyen los fundamentos del estado, y destruidas ellas se destruiría el edificio social." *Diario de Sesiones de las Cortes*, citado por Varela, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico*, p. 363.

> Los diputados liberales, al instituir el órgano de reforma constitucional bien diferente de una Asamblea Constituyente, venían a reconocer objetivamente un hecho que debiera ser obvio, a saber: que en el Estado sólo puede haber órganos constituidos, lo que ante todo quiere decir que es en su norma constitucional, como norma suprema del ordenamiento jurídico, en donde reside realmente la soberanía y no en la "Nación" o en cualquier otro sujeto prejurídico [...] El problema del *pouvoir constituant* se reduce a un mero problema de competencias orgánicas: indagar qué órgano y con qué procedimiento le corresponde a la máxima parcela de la soberanía en el Estado, la máxima cuota de su ejercicio: reformar su Constitución.[84]

Para quebrar esta suerte de *mise en abîme* había, pues, que reducir aquello que definía, justamente, el carácter revolucionario del proceso abierto en 1808 (la irrupción del poder constituyente) a una cuestión meramente procedimental: definir bajo qué circunstancias, en qué plazos y siguiendo qué normas se podría eventualmente alterar la carta constitucional. Se llegaba así la paradoja de pretender crear un "poder constituyente constituido", según la expresión de Sánchez Agesta.[85] Tras esta paradoja, sin embargo, asoma una cuestión mucho más fundamental; ella nos descubre las limitaciones inherentes al primer liberalismo español. En efecto, la importancia de la irrupción del poder constituyente oscureció, en realidad, aquel aspecto clave para comprender la naturaleza de este primer liberalismo: *en toda esta primera etapa la cuestión de la nación no habría aún de emerger como problema.* Allí se nos revela, en fin, el sentido profundo del historicismo gaditano.

[84] Varela, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico*, p. 346.

[85] Luis Sánchez Agesta, *Principios de teoría política*, Madrid, Editora Nacional, 1979, p. 329.

Al decir de Menéndez y Pelayo, éste se trataba de un "extraño espejismo", que Sánchez Agesta explica por el generalizado rechazo al absolutismo, que hacía ver al pasado remoto como una suerte de edad dorada en que las libertades tradicionales resistían todavía con éxito al impulso centralista avasallador del poder monárquico.[86] No obstante, tras esta invocación mítica del pasado —que, como vimos, es efectivamente tal, lo que nos llevó a relativizar su supuesto "tradicionalismo"— se esconde, sin embargo, un fundamento mucho menos ilusorio. Esto nos devuelve a la cuestión de la "hibridez" del lenguaje político del período. Éste se relaciona, no con las ideas de los actores, como normalmente se interpreta, sino con la naturaleza de las problemáticas que se encontraban entonces en debate.[87] La obra de otro de los voceros, junto con Jovellanos, del "constitucionalismo histórico", Francisco Martínez Marina, aporta algunas claves para comprender el sentido de este hibridismo discursivo del período.

[86] Luis Sánchez Agesta, *Historia del constitucionalismo español*, p. 63. Este rechazo al absolutismo, señala Joaquín Varela, se va a traducir, a su vez, en una desconfianza en el poder ejecutivo. Varela, "Rey, corona y monarquía en los orígenes del constitucionalismo español, 1808-14", *Revista de Estudios Políticos* 55, 1987, pp. 123-195.

[87] Dicha distinción resulta fundamental para comprender la naturaleza del debate político del período. La percepción de la presencia de motivos contradictorios, o provenientes de universos conceptuales diversos, no es en sí misma una prueba de la inconsistencia de los lenguajes políticos de un período dado, sino que suele revelar, simplemente, una inadecuación del propio instrumento de análisis. Si concentramos nuestro enfoque exclusivamente en el nivel de la superficie de los contenidos ideológicos de los discursos, es muy natural encontrar mixturas de todo género, mezclas incoherentes de motivos contradictorios, perdiéndose de vista cuál es la lógica que los dispone (o, eventualmente, cómo dicha lógica se fisura). En definitiva, lo que vuelve plausible la postura de Guerra es el hecho de que, en un primer momento, habrían, efectivamente, de superponerse, no tanto "ideas", sino problemáticas contradictorias. La "hibridez" refiere a la naturaleza equívoca del campo de referencias discursivo.

Para Martínez Marina, entre la nación y el poder político hay una diferencia esencial. La primera, dice, es una entidad natural, que existe en sí independientemente de la voluntad de los sujetos. Ésta articula un sistema espontáneo de subordinaciones sociales que encuentran su raíz primera en la autoridad paterna. Para decirlo en términos de Althusio, la nación constituía una *consociatio symbiotica.*[88] Sin embargo, para Martínez Marina, al contrario que para Althusio, entre estos vínculos naturales de subordinación que constituyen a la nación y el poder político había una discontinuidad radical. Las formas de gobierno, a diferencia de las naciones, tienen un origen estrictamente convencional; cambian, por lo tanto, con el tiempo, pudiendo alterarse por la sola voluntad de sus miembros. "Ni Dios ni la naturaleza", asegura, "obligan á los hombres á seguir precisamente este ó el otro sistema de gobierno".[89] El "sueño" absolutista de una correlación estricta entre autoridad paterna (que es un hecho natural) y poder monárquico (que es un resultado convencional), según dice, no resiste el menor análisis.[90]

[88] La ciencia que la estudia tendría así un alcance mayor que la *política*, la ciencia de la ciudad, la cual se superpone entonces a una *económica* o ciencia del hogar, para constituir la *symbiótica*. Ésta estudiará a todos los grupos que viven en comunidad orgánica, y las leyes de su asociación natural. Althusio la define como el arte de establecer, cultivar y conservar entre los hombres el lazo orgánico de la vida social.

[89] Martínez Marina, Francisco, *Discurso sobre el origen de la monarquía*, p. 87.

[90] Cabe aclarar que no era ésta la idea de Althusio de una continuidad esencial entre orden social y orden político (lo que demuestra, una vez más, la imposibilidad de establecer correlaciones inequívocas entre doctrinas sociales e ideologías). El carácter natural de los lazos de subordinación funda en Althusio, por el contrario, una perspectiva "democrática", oponiendo, de hecho, a la monarquía la idea de poliarquía como la expresión más auténtica de vínculo político orgánico.

> La autoridad paterna y el gobierno patriarcal, el primero sin duda y único que por espacio de muchos siglos existió entre los hombres, no tiene semejanza ni conexión con la autoridad política, ni con la monarquía absoluta, ni con alguna de las formas legítimas de gobierno adoptadas por las naciones en diferentes edades y tiempos. [...] La autoridad paterna bajo la primera consideración proviene de la naturaleza, precede á toda convención, es independiente de todo pacto, invariable, incomunicable, imprescriptible: circunstancias que de ninguna manera convienen ni son aplicables á la autoridad política, y menos la monarquía absoluta. Este género de gobierno le introdujo el tiempo, la necesidad y el libre consentimiento de los hombres: es variable en sus formas y sujeto á mil vicisitudes.[91]

En esta distinción conceptual que establece Martínez Marina se trasluce algo más que una mezcla ideológica de modernismo y tradicionalismo: en ella se condensa un rasgo objetivo del discurso político del período (que nos permite hablar de "hibridez de las problemáticas"). El proceso revolucionario que estalla en la península se funda todo, en última instancia, en un supuesto: el de la preexistencia de la nación. De allí la afirmación de que, desaparecido el monarca, la soberanía revertiría nuevamente en ésta. El *poder constituyente* que emerge en Cádiz encuentra aquí su límite.

Según señalara Artola en *Los orígenes de la España contemporánea*, "careciendo por entero de instrucciones o reglas de conducta no es raro que [los diputados] se sintiesen como los creadores de un nuevo pacto social".[92] Esto, sin embargo, da-

[91] Martínez Marina, Francisco, *Discurso sobre el origen de la monarquía*, pp. 92-3.

[92] Miguel Artola, *Los orígenes de la España contemporánea*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959, p. 395.

ría lugar a un malentendido (el cual se observa en la expresión de Guerra de que "se trata de fundar una nación y de proclamar su soberanía y de construir a partir de ella, por la promulgación de una constitución, un gobierno libre").[93] La idea de un poder constituyente refería estrictamente a la facultad de establecer o alterar el *sistema de gobierno*. El artículo 3 de la Constitución antes citado, en su redacción original, hacía esto explícito:

> La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo le pertenece exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales, y de adoptar la forma de gobierno que más le convenga.[94]

El nuevo pacto social refundaría el Estado, pero ello presuponía ya la Nación que pudiera hacer esto. La idea de la necesidad de *constituir a la nación* era aún inconcebible. Aun cuando, como vimos, no había acuerdo respecto de *cómo* estaba constituida, y si su estructura era inmutable o cambiante con el tiempo, algo que puede eventualmente reformarse, nadie dudaba de su existencia como tal.[95] Incluso para aquellos que concebían

[93] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, p. 175.

[94] *Diario de Sesiones de las Cortes*, 25/8/1811 (esta última expresión luego se suprimió puesto que ponía en cuestión la permanencia del sistema monárquico, algo que un sector importante de diputados no estaba dispuesto a hacer). No era otro el concepto original de *soberanía*. Como veremos en el capítulo correspondiente, éste surge a fines de siglo XVI con Jean Bodin como asociado a la facultad del monarca de dar y revocar leyes. No tenía todavía relación alguna con la idea de *soberanía nacional*, y, por supuesto, menos aún con la de la facultad de *constituir* ésta.

[95] "Hay, sin embargo, una primera acepción que, por encima de sus diferencias, todos comparten: la nación designa al conjunto de la Monarquía. Como lo ha manifestado de manera patente la reacción unánime de sus habitantes de los dos continentes, la nación española es una comunidad de hombres que se sienten unidos por unos mismos sentimientos, valores, religión, costumbres y, sobre todo, por una común lealtad al rey. En este sentido, la unidad de la nación es un dato experimental que no admite oposición." François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, pp. 324-5.

su origen como convencionalmente establecido, dicho convenio primitivo se encontraba, para ellos, siempre ya presupuesto en el concepto de un poder constituyente.[96] Las declaraciones de Juan Nicasio Gallego, que Artola cita como ejemplo de la emergencia de una visión pactista de lo social de corte "rousseauniano", muestran a las claras esta doble dimensión del concepto (lo que revela que la cuestión de la preexistencia de la nación no se relaciona estrictamente con el carácter —tradicional o moderno— de las referencias conceptuales):

> Una nación —dice Gallego—, *antes de establecer sus leyes constitucionales y adoptar una forma de gobierno es ya una nación*, es decir, una asociación de hombres libres que han convenido voluntariamente en componer un cuerpo moral, el cual ha de regirse por leyes que sean el resultado de la voluntad de los individuos que lo forman y cuyo único objeto es el bien y la utilidad de toda la sociedad.[97]

En definitiva, la cuestión relativa a la existencia de la nación escapaba al universo práctico de problemas de este primer liberalismo (era una cuestión puramente "técnica", para Argüe-

[96] Esto suponía que el acto primitivo de articulación del orden político debía aceptarse de ahora en más como un hecho siempre ya verificado. Si estas Cortes fueron constituyentes, explicaba Guridi y Alcocer, fue porque "encontrando a la monarquía sin Constitución, por no estar en uso de sus leyes fundamentales, las restablecieron, lo cual no harán las Cortes futuras, porque ya no habrá necesidad de ello" (*Diario de Sesiones de Cortes*, 18/1/1811). Que se trataba de un cuerpo *constituyente*, aseguraba Argüelles, "era decir tácitamente que no podía ser perpetuo". Argüelles, *El Semanario Patriótico* 38, 7/12/1810, p. 129.

[97] Citado por Artola, *Los orígenes de la España contemporánea*, p. 409 (el destacado es mío).

lles, que no tenía sentido debatir).[98] Como Guerra mismo señala, el propio alzamiento revolucionario que había dado origen al poder constituyente ("una insurrección popular", en palabras de Argüelles, "en que la nación de hecho se había reintegrado a sí misma en todos sus derechos"),[99] había también dado prueba de la entidad de aquélla.[100] La idea de la preexistencia de la nación era, en última instancia, el dato a partir del cual se levantaba el edificio constitucional gaditano y la premisa de la que los nuevos poderes representativos tomaban su legitimidad.[101] Puesta ésta en entredicho, todo el discurso del primer liberalismo hispano se derrumbaría. Pero no es en la península que ello habría de ocurrir. Llegamos así al punto fundamental que marca la dinámica diferencial entre la península y las colonias: sólo en las colonias habrá, efectivamente, de plantearse la necesidad de crear, en el mismo acto de

[98] "No se trata aquí", se excusaba, "de ideas técnicas o filosóficas sobre el estado primitivo de la sociedad". *Diario de Sesiones de Cortes*, 25/8/1811.

[99] Argüelles, *La reforma constitucional de Cádiz*, p. 215.

[100] "La unanimidad y la intensidad de la reacción patriótica, el rechazo por la población de unas abdicaciones a las cuales no ha dado su consentimiento, remite a algo mucho más moderno: a la nación y al sentimiento nacional" (François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, p. 121). "La comunidad de sentimientos y de valores es tan grande y el rechazo al enemigo tan general, que esta unidad va a servir de base a la construcción de una identidad nacional moderna [...] Esas glorias son las de una España —en singular— única, que se supone existente desde los más lejanos tiempos" (*ibid.*, p. 162).

[101] Para Martínez Marina, su origen data del siglo XII, cuando el pueblo es convocado por primera vez a Cortes. "El pueblo, que realmente es la nación misma y en quien reside la autoridad soberana, fue llamado a un augusto congreso, adquirió el derecho de voz y voto en las cortes de que había estado privado, tuvo parte en las deliberaciones, y sólo él formaba la representación nacional: revolución política que produxo los más felices resultados y preparó la regeneración de la monarquía. Castilla comenzó en cierta manera á ser una nación." Martínez Marina, Francisco, *Discurso sobre el origen de la monarquía*, p. 133.

constitución del orden político, también aquella entidad a la que éste debía representar (la nación). La pregunta fundamental allí ya no será verdaderamente *cómo* estaba constituida la nación sino *cuál* era ésta. Más allá del mayor tradicionalismo o no de las ideas de los actores, la revolución americana producirá así una segunda ruptura en el nivel de las problemáticas subyacentes. El primer liberalismo había comenzado apelando a la historia y las tradiciones para terminar encontrando en ellas su negación: el poder constituyente. Lo que emergerá ahora será la pregunta respecto de cómo se constituye, a su vez, el propio poder constituyente, lo que resultará, como veremos, en una nueva inflexión conceptual.

2

Pueblo / Nación / Soberanía

Si, tal como se ha visto, la originalidad de un pensamiento político reside sólo excepcionalmente en cada una de las ideas que en él se coordinan, buscar la fuente de cada una de ellas parece el camino menos fructífero (a la vez que menos seguro) para reconstruir la historia de ese pensamiento.

TULIO HALPERIN DONGHI, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*

Las sinuosidades que se observan en el primer liberalismo español, determinadas por las tensiones propias al discurso constitucionalista histórico, resultan ilustrativas, en última instancia, de una cuestión más general de orden epistemológico.

Según señalan distintos autores, entre ellos Pocock y Skinner, si bien la dinámica de los cambios en los lenguajes políticos conlleva rearticulaciones drásticas de sentido, las novedades lingüísticas siempre deben aún legitimarse según los lenguajes preexistentes. Y esto nos enfrenta ante la paradoja de cómo conceptos inasimilables dentro de su universo semántico pueden, no obstante, resultar comprensibles y articulables dentro del vocabulario disponible (puesto que de lo contrario no podrían circular socialmente); cómo éstos se despliegan en el interior de su lógica, socavándola.

En este marco, ciertos términos cobran relevancia en tanto que actúan eventualmente como *conceptos bisagra*, esto es, categorías que, en determinadas circunstancias, sirven de pivote entre dos tipos discursos inconmensurables entre sí, convirtiéndose así en núcleos de condensación de problemáticas

histórico-conceptuales más vastas.[1] En *La génesis del mundo copernicano*, Hans Blumenberg nos ofrece algunos ejemplos de ello.[2]

Según muestra dicho autor, la astronomía copernicana necesariamente se levanta a partir de las premisas del pensamiento escolástico-medieval y entronca con él. Éste aporta el bagaje categorial que, por un lado, Copérnico encuentra disponible a fin de imaginar un universo en el que nuestro planeta aparezca desplazado a un lugar excéntrico al mismo, así como, por otro lado, regula los criterios de aceptabilidad de esa nueva doctrina.[3] De hecho, señala Blumenberg, la cosmología copernicana surge más bien de un intento de salvar la física aristotélica que de alguna vocación por destruirla. Sin embargo, y a pesar de ello, termina utilizando los mismos principios aristotélicos para subvertir su concepción física en su propia base.[4] Para que ello resultara posible fue necesario antes, sin embargo, un proceso de *aflojamiento* de su sistema que abriera aquella *latitud*

[1] Encontramos aquí la distinción que establece Koselleck entre historia de "ideas" e historia de "conceptos". "Una palabra —dice— se convierte en un concepto si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa esa palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra." Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 117.

[2] Véase Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort del Mein, Suhrkamp, 1996. Allí Blumenberg estudia el caso de dos conceptos bisagra, esto es, dos principios de la astronomía antigua que cumplirían funciones análogas a dos de las categorías clave que hicieron posible la revolución astronómica moderna: las nociones de *appetentia partium* (la tendencia de las partes a unirse), para la ley de gravedad, y la de *impĕtus*, para la inercia. Al respecto, véase Palti, "Hans Blumenberg (1922-1996): sobre la historia, la modernidad y los límites de la razón", *Aporías*, pp. 83-312.

[3] Hans Blumenberg, *op. cit.*, p. 155.

[4] De este modo, Blumenberg se distanciaría tanto de las versiones "vulcanistas" (que imaginan las rupturas conceptuales como abruptas reconfiguraciones de sentido) como de las "neptunianas" (que ven éstas como el resultado de un largo proceso de transformaciones graduales).

(*Spielraum*) en la cual la revolución copernicana se volviera concebible; aunque no por ello la anticipaba.[5] La trayectoria de la inflexión de la que nace la física moderna ilustraría así lo que llama la *historia de efectos* (*Wirkungsgeschichte*) por la cual un nuevo imaginario cobra forma.

La ruptura conceptual que venimos analizando cabría igualmente entenderla como una *historia de efectos*. Esta perspectiva expresa mejor la serie de desplazamientos por los cuales se fueron entonces torsionando los lenguajes, cómo formas de discurso radicalmente incompatibles con los imaginarios tradicionales nacerían, sin embargo, de recomposiciones operadas a partir de sus propias categorías. La idea de la yuxtaposición de ideas tradicionales y modernas brinda una imagen, si no desacertada, sí algo pobre y deficiente de los fenómenos de trastocamiento de los vocabularios políticos, puesto que no alcanza aún a comprender esa paradoja de cómo nuevos horizontes conceptuales irrumpen en el seno de los viejos, se despliegan y encadenan desde el interior de su misma lógica, al tiempo que la desarticulan.

En este punto, es necesaria una distinción. Las razones de por qué la vacancia del poder puso en crisis el imperio parecen obvias. La pregunta que aquí subyace, en cambio, no es tan fácil de responder: por qué tal hecho minó a la *monarquía* como tal. La primera cuestión responde a razones de índole estrictamente fáctica; la segunda, por el contrario, involucra algo más, que no se limita al orden de lo simbólico, pero que lo comprende. Esta precisión se encuentra en la base de la revolución historiográfica producida por Guerra. Sin embargo, a esta primera precisión es necesario adicionar una segunda. El socavamiento de los fundamentos conceptuales en que se sostenía la institución monárquica no podría explicarse simplemente por la emergencia, a su vera, de otro principio de legitimidad antagónico, lo

[5] Hans Blumenberg, *op. cit.*, p. 158.

cual, como señala el propio Guerra, va a ser, en realidad, el punto de llegada de la crisis y no su punto de partida. Por esa misma razón, aunque no fueron extrañas a tal hecho, tampoco se podría atribuir sólo a la influencia de las ideas extranjeras, la cual debería todavía ser ella misma explicada (cómo éstas pudieron cobrar tal influencia, cuáles fueron sus condiciones de recepción local). En definitiva, se trata de comprender cómo la vacancia del poder minó los principios tradicionales de legitimidad desde dentro, permitiendo así el tipo de torsiones conceptuales que terminarían por dislocarlos, volviendo manifiestas, en fin, las contradicciones que éstos contenían. Encontramos aquí nuestro primer eslabón en la cadena de efectos que dará como resultado la mutación conceptual de la que habla Guerra: si la crisis del sistema político llevó al discurso político hispano a reencontrarse con sus tradiciones pactistas neoescolásticas, lo que resurgiría con ella, como veremos, *no serían tanto sus postulados fundamentales como sus dilemas nunca resueltos.*

El pactismo neoescolástico y sus aporías

El neoescolasticismo español va a fijar en el pensamiento político occidental, más que una teoría política o un conjunto de conceptos y categorías, una problemática, esto es, una forma característica de interrogarse sobre los orígenes y fundamentos del orden político.[6] Concebida originariamente como

[6] "Existe entonces —señala Halperin Donghi— una problemática común, que da cierta unidad el pensamiento político español del seiscientos. Esta unidad está hecha, más que de coherencia, de monotonía: no se advierte muy bien qué nexo racional puede hallarse entre los distintos temas preferidos por la atención de los tratadistas de la política en esta centuria; pero es ya un hecho notable que casi todos ellos hagan, en el muy amplio haz de temas que la tradición les ofrecía, una elección casi idéntica. A fuerza de hallarlos se advierte que lo que los une es una coherencia histórica, si no lógica; el pensamiento político parece ahora una reacción —interesante como síntoma— ante situaciones históricas cuyo contenido problemático alcanzaban los escritores políticos a adivinar, pero no a caracterizar según sus rasgos más profundos y esenciales, y mucho menos a resolver." Véase Tulio Halperin Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1988, p. 50.

un modo de pensar los límites del poder regio, la idea pactista neoescolástica contenía, sin embargo, una ambigüedad fundamental.[7] De acuerdo con ese concepto, la voluntad popular se encontraba en el origen de la institución monárquica, pero no era su fundamento. Si el postulado de la existencia de un contrato primitivo entre el monarca y su pueblo constituía la base para fundar su legitimidad, no era en función de su origen consensual sino de los fines que le vendrían, en consecuencia, adosados a su posición de cabeza del reino y centro articulador de la comunidad política. En el imaginario del Antiguo Régimen,

[7] La idea de un pacto primitivo entre el pueblo y el monarca cobró su forma más elaborada precisamente en España en tiempos de la Contrarreforma. Esto coincide con el renacimiento del tomismo, cuyo centro se encontraba en la Universidad de París. Allí estudió Francisco de Vitoria, quien, como titular de la cátedra de teología en Salamanca desde 1526 hasta su muerte en 1546, formaría el núcleo de una primera generación de pensadores, miembros en su mayoría de la orden de dominicos a la que pertenecía Vitoria, que es la que sienta las bases de las doctrinas que, en la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del siglo siguiente, desarrollarían los jesuitas, cuyos representantes más salientes son Francisco Suárez y Luis de Molina. Para una visión general del pensamiento español del período, véanse Frederick Copleston, *A History of Philosophy, vol. III: Ockham to Suárez*, Westminster, Newman Bookshop, 1953; Luis Alonso Getino, *El maestro fr. Francisco de Vitoria*, Madrid, s/n., 1930; Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1963; José Antonio Maravall, *Teoría española del estado en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944; Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, París, Boivin & Cie., 1936; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, y Reijo Wilenus, *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, Helsinski, Societas Philosophica Fennica, 1963.

ninguna voluntad humana podía, por sí misma, tornar legítimo un ordenamiento político, sino sólo en la medida en que ésta coincidiera con el designio divino, es decir, que se conciliara con los principios eternos de justicia (una sociedad de caníbales, formada con el único fin de comerse unos a otros, no podía, obviamente, ser legítima por más que ello coincidiera con la voluntad de sus miembros).[8] En este punto, sin embargo, es necesaria una distinción conceptual.

La voluntad forma parte fundante de la legislación humana (*ius*), a diferencia de la divina y la natural (*fas*), que son connaturales al hombre y, por lo tanto, independientes de su voluntad. Sin la mediación de la voluntad no habría legislación civil ni, por lo tanto, orden político alguno. Pero la voluntad que allí se menta no es la de los súbditos, sino la del legislador. Ésta constituye la condición necesaria y suficiente para la validez de la norma; en la medida en que la facultad de legislar se encuentra adherida a su función, le es coesencial ("damos por supuesta la existencia en el legislador", aseguraba Suárez, "de potestad para obligar; luego si se da también la voluntad de obligar, nada más puede necesitarse por parte de la voluntad").[9] Esto aclara la naturaleza del concepto pactista neoscolástico.

En contra de lo que habría de interpretarse, éste era, fundamentalmente, una teoría de la obediencia; buscaba señalar por qué, si bien en la base de toda comunidad política se encuentra siempre un acto de voluntad, ésta no es la voluntad popular. Pero es aquí también que aparece aquella ambigüedad antes mencionada. En última instancia, la apelación a la idea de *justicia* buscaba al mismo tiempo sostener la trascendencia

[8] "No puede haber República sin justicia", decía Santa María, "ni Rey que merezca serlo si no la mantiene y la conserva". Fr. Juan de Santa María, *Tratado de República y Policía cristiana. Para Reyes y Príncipes y para los que en el gobierno tienen sus veces*, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1619, p. 96.

[9] Francisco Suárez, *De legibus*, Madrid, CSIC, 1971, lib. I, cap. IV, p. 71.

del poder del soberano respecto de sus súbditos y marcar los límites puestos a su voluntad. La figura del pacto originario indicaba, justamente, el hecho de que la facultad que le había sido conferida al legislador por Dios mismo, le había sido dada no para provecho personal, sino para perseguir el bien de la comunidad.[10] Y, de este modo, en el mismo acto de sostener su legitimidad, en la medida en que la idea pactista permitía distinguir un auténtico monarca de un déspota, abría también las puertas a su eventual deposición, es decir, consagraba el derecho legítimo de sedición.[11] Si para los neotomistas españoles no era verdaderamente al pueblo a quien le tocaba juzgar sobre la legitimidad o no del monarca, sino a Dios mismo, la revolución regicida inglesa mostraría, sin embargo, los intrincados y controvertidos medios por los que Aquél podría hacer efectivos sus fallos.[12]

El pensamiento absolutista intentará entonces apartarse de sus fundamentos pactistas, identificando al soberano como emanación inmediata de Dios, sin poder, sin embargo, nunca lograrlo por completo, puesto que, junto con la idea de límites

[10] "Porque los prelados se llaman pastores en razón a que han de dar la vida por sus ovejas; y administradores, no dueños; y ministros de Dios, no causas primeras. Luego en el ejercicio del poder, están obligados a acomodarse a los propósitos divinos." Suárez, *De legibus*, lib. I, cap. VII, p. 133.

[11] Quien desarrolla este tópico es Juan de Mariana en *De Rege et Regis Institutione*. Este aspecto del pensamiento del siglo XVII fue enfatizado por Figgis a fin de trazar una línea interrumpida que lleva del escolasticismo español al pensamiento revolucionario británico del siglo XVII (véase John N. Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1615*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1960). Por el contrario, para Labrousse, tal exacerbación de la política contenía la simiente del totalitarismo contemporáneo (véase Roger Labrousse, *La doble herencia política de España*, Barcelona, Bosch, 1942).

[12] Allí converge una larga tradición radical inicialmente elaborada en el marco de la lucha de las ciudades italianas contra las ambiciones imperiales, cuyo principal vocero fue Bartolo de Saxoferrato, y que, apelando al antiguo derecho romano, defendería el derecho de insurrección popular.

a su poder, caían también necesariamente los fundamentos de su legitimidad. En última instancia, el reforzamiento absolutista del origen trascendente de la soberanía, que hace de ésta una facultad indivisible e inalienable, lejos de resolver el problema de su legitimidad, sólo haría aun más manifiesta la doble naturaleza del monarca,[13] distinguiría todavía de modo más tajante su *corpus mysticum* (su investidura, que no muere) de su *corpus verum*, en tanto ser mortal ("cuanto más era exaltada la soberanía", señalaba Otto Gierke, "más furiosa se tornaba la disputa acerca de su 'Sujeto' o portador"),[14] distancia que, llegado el momento, terminará apareciendo como señalando un abismo insalvable.

Más allá de sus eventuales consecuencias prácticas conflictivas, las concepciones pactistas tradicionales contenían problemas *conceptuales* fundamentales. En primer lugar, hacían surgir la cuestión de cómo el monarca podía ser al mismo tiempo parte del pacto y su resultado.[15] La idea de un contrato originario entre el monarca y sus súbditos presuponía ya su existencia, lo que de modo inevitable volvía a plantear la cuestión de su origen. Algo más grave aún, sea que el soberano existiera previamente o que surgiera con el propio pacto, en cualquiera de ambos casos la idea de un contrato primitivo suponía siempre la preexistencia del pueblo. Esto daría nacimiento, a su vez, a las teorías del doble pacto. El *pactum subjectionis* entre el pueblo y su soberano habría sido precedido por el *pactum societatis* por el que se constituyó el primero. La idea de un segundo pacto permanecerá siempre, sin embargo, como problemática. Mientras que el primer pacto (el *pactum subjectionis*) tenía un sentido claro, que era imponer límites metapositivos a la voluntad del soberano, no ocurría así con el segundo, el cual no tendría otro objeto que volver comprensible aquél. De este modo, sólo trasladaría a otro terreno la misma serie de interrogantes que planteaba el primero (¿podía dicho pacto revocarse?, ¿en qué circunstancias?; de ser esto posible, ¿cuál sería el estado resultante?, etc.), en el cual, sin embargo, ya no encontrarían solución posible.[16] En definitiva, la idea de un *pactum societatis* era necesaria para poder concebir, a su vez, el *pactum subjectionis*, sin resultar ella misma completamente concebible.

El punto crítico es que este segundo pacto parecía tener implícita la idea de un estado presocial originario, dado que sólo esto justificaría la realización de un pacto constitutivo, lo que era simplemente impensable en los imaginarios tradicionales, puesto que parecía conducir al principio "herético" de la génesis artificial —convencionalista— del orden social.[17] Por cierto, no era así para el pensamiento político neotomista. La idea tradicional de un *estado de naturaleza* no contradecía, sino que presuponía, la de la naturaleza social del hombre.[18] Ese estado previo a la existencia de toda legislación positiva no era, para éste, extraño a toda norma, sino aquel en que sólo regía

[13] Véase Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

[14] Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, Boston, Beacon Press, 1957, p. 41. El objeto fundamental que organizaba el pensamiento contrarreformista era, justamente, el de refutar la tesis luterana de la gracia como el rasgo distintivo de un monarca legítimo, puesto que, como ocurriría con el calvinismo, llevaba fácilmente a justificar el tiranicidio.

[15] Véase Tulio Halperin Donghi, *Tradición política española*, pp. 23 y ss.

[16] "El *pactum societatis* —afirma Halperin Donghi— ofrece así una justificación menos fácil, una utilidad menos evidente en el plano jurídico-político que el *pactum subjectionis*; no tiene nada de extraño que se lo mencione menos frecuentemente, que aun los autores que lo introducen en sus especulaciones lo interpreten de modo que atenúa sin duda su heterogeneidad radical con la tradición cristiana medieval, pero a la vez le quita relevancia." Tulio Halperin Donghi, *Tradición política española*, p. 24.

[17] Véase Tulio Halperin Donghi, *Tradición política española*, p. 24.

[18] Al respecto, véase B. Romeyer, "La Théorie Suarézienne d'un état de nature pure", *Archives de Philosophie* 18, 1949, pp. 37-63.

la *ley natural*,[19] innata en los hombres, y que emanaba de Dios y los comunicaba de inmediato con Él.[20] La pregunta que esto planteaba (y que terminaría conduciendo a Locke y, más allá, a Rousseau) era qué podía entonces llevar a éstos a abandonar tal estado idílico de libertad primitiva, gobernados sólo por los ideales de justicia natural, renunciar a ésta para someterse a la voluntad de uno de ellos. En todo caso, qué podía *obligarlos* a hacerlo, puesto que, de lo contrario, la génesis de la soberanía sería algo accidental, producto de circunstancias fortuitas (y, por lo tanto, eventualmente disputables). La idea de un *pactum societatis*, impensable ella misma pero necesaria, de todos modos, para poder pensar el *pactum subjectionis*, terminaría así volviendo a éste incomprensible (o, peor aún, algo perverso: "si el hombre nace naturalmente libre, súbdito únicamente del Creador", señalaba Suárez, "la autoridad humana aparece como contraria a la naturaleza e implica la tiranía").[21]

[19] El tomismo establecía una estricta jerarquía entre los distintos tipos de leyes, entre las cuales distinguía cuatro fundamentales: la *lex eterna* que es la que guía la conducta divina, la *lex divina* que Dios reveló inmediatamente a los hombres en las escrituras, la *lex naturalis*, que Él implantó en los corazones de sus siervos a fin de que pudieran seguir sus designios, y la *lex civiles*, que es la que el hombre crea.

[20] "Esta ley es una especie de propiedad de la naturaleza y porque el mismo Dios la inculcó en ella" (Suárez, *De legibus*, lib. I, cap. III, p. 45). "Puede ser calificada de connatural al hombre, en el sentido en que todo lo creado con la naturaleza y que siempre ha permanecido en ella, de algún modo es llamado natural" (*ibid.*, p. 48).

[21] Suárez, *De legibus*, lib. III, cap. I, p. 1. Siguiendo este mismo concepto, en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, John Locke afirmaría que "si el hombre en el estado de naturaleza era tan libre, como se dice; si era amo absoluto de sí mismo y de sus posesiones, igual a los más grandes, y libre de toda sujeción, ¿por qué se apartaría de esa libertad? ¿Por qué renunciaría a su imperio y se sujetaría al dominio y control de algún otro poder?" John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 368. Encontramos, en fin, el origen del famoso dilema con que Rousseau abriría luego su *Contrato social*, esto es, el hecho de que el hombre haya nacido libre pero se encuentre, sin embargo, sometido en todos lados.

Es aquí que el pensamiento neoscolástico incorpora aquella tesis, sobre la que se fundará la tradición iusnaturalista del siglo XVII, de la posibilidad de que esa sociedad natural se viera eventualmente afligida por la injusticia y la incertidumbre, obligando a sus miembros a instituir, en su propio interés, una autoridad política.[22] Este postulado, sin embargo, contradecía el concepto mismo de *lex naturalis*.[23] Lo cierto es que, lejos de resolver el problema, lo agudizaría. Carentes ya de un fundamento natural de sociabilidad, de un cierto instinto gregario inscripto por Dios en el corazón de los hombres; privados, por lo tanto, de la idea de un *corpus mysticum*, no habría forma de explicar cómo individuos originariamente autónomos pueden comportarse de un modo unificado, como si portaran ya una voluntad común, según supone la idea de un pacto. En fin, el mismo principio que permitía comprender la necesidad de la institución de un orden político (la quiebra del orden natural) lo volvía, a la vez, imposible.

Consciente de la inviabilidad de esta alternativa, el pensamiento contrarreformista seguirá aferrado al concepto de un orden natural orgánico primitivo como fundamento último a la sociedad política,[24] el cual se había tornado ya, sin embargo,

[22] Véase B. Romeyer, "La Théorie Suarézienne d'un état de nature pure", *op. cit.*, pp. 43-45. La tradición neotomista católica, cabe aclarar, estaba mucho peor preparada para confrontar este dilema que sus enemigas, las tendencias neoagustinianas del luteranismo, puesto que parecía conducirla inevitablemente a la idea de la naturaleza humana radicalmente perversa, producto de la Caída, en que estas últimas tendencias se fundaban.

[23] Un estado social fuera de la *ley natural*, en el sentido tradicional de ésta, era simplemente inconcebible, implicaría la de una suerte de sociedad de monstruos o, mejor dicho, una forma monstruosa de sociabilidad. El posible alejamiento de ésta puede entenderse ciertamente para casos individuales, pero nunca para las sociedades, concebidas como tales.

[24] "En primer lugar —afirmaba Suárez—, el hombre es un animal social cuya naturaleza tiende a la vida en común" (Francisco Suárez, *De legibus*, lib. III, cap. I, p. 3). "La constitución de los hombres en Estado —insistía— es natural al hombre en cualquier condición que se encuentre" (*ibid.*, cap. III, p. 6).

insostenible, desde el momento que, llevado éste hasta sus últimas consecuencias lógicas, había revelado sus inconsistencias.[25] El conjunto de dilemas que éste generaba perderán actualidad a medida que se afirme la monarquía barroca, pero nunca encontrarán verdadera solución. La crisis que se abre tras la caída de la monarquía en 1808 no hará más que hacerlos reaflorar, en un contexto histórico y conceptual, sin embargo, ya muy distinto. El problema para pensar la idea de un pueblo unificado y soberano derivará ya no del carácter trascendente del poder, sino, precisamente, de su radical inmanencia (su carácter *político*, convencional). Las nociones de *pueblo* y *nación* se convertirán entonces en núcleos de condensación problemática en que estas tensiones vendrán a inscribirse, abriendo una *latitud* a horizontes conceptuales ya extraños a su lógica primitiva.

Soberanía y nación: una combinación imposible

Producida la acefalía, autores como Jovellanos o Martínez Marina apelarán a la idea neoescolástica de ley natural para postular el principio de la preexistencia de la nación, en la que recaería entonces la soberanía. De este modo, no obstante, producirán una torsión fundamental en el concepto pactista clásico.[26] Cuando Martínez Marina identifica la nación con el estado de naturaleza de los neoescolásticos está, en realidad,

[25] Al respecto, véanse Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, pp. 627-8, y Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, p. 158.

[26] "Patria y nación —señala Halperin Donghi— son nociones que innovan radicalmente sobre el pensamiento político tradicional, en la medida en que se ven de modo cada vez más decidido como entidades capaces de subsistir al margen de las organizaciones políticas estatales en donde se expresan políticamente." Tulio Halperin Donghi, *Tradición política española*, p. 100.

apartándose de esa tradición. La ruptura del pacto del pueblo con el monarca no devolverá ahora a ese reino de igualdad y libertad ilimitadas en la que los términos *soberanía* o *derecho* no eran aún conocidos. La *nación* no es el estado postedénico humano originario, sino que supone formaciones sociales concretas, con una historia y una cultura particulares, y órganos de expresión definidos, una *representación nacional*.

En este sentido, aunque precede a la institución de una autoridad, se acerca más a lo que Suárez designaba con el nombre de *potestate iurisdictionis*, que surge, justamente, con el *pactum subjetionis*, y se distinguía, por lo tanto, de la *potestate dominativa*, propia a los sistemas de relaciones naturales de obediencia y subordinación (como la que se establece entre padres e hijos), que remiten a un ámbito estrictamente privado, puesto que son anteriores a la instauración de todo poder público, a toda legislación positiva y, por lo tanto, a la división de los hombres en naciones; es decir, son comunes e inherentes al género humano. En definitiva, la *representación nacional*, la postulada nueva sede de la soberanía, no corresponde ya a ninguna de ambas potestades (la *potestate iurisdictionis* y la *potestate dominativa*). Esta suerte de soberanía sin soberano (una soberanía vaga, etérea, que está en todos lados y en ningún lugar particular) no es un *poder político* alternativo al monárquico, sino que indica una instancia anterior, que no es tampoco aquella regida exclusivamente por la ley natural; introduce, en fin, un tercer principio, híbrido, que se distingue tanto del estado de naturaleza como del de sociedad civil, e incorpora al mismo tiempo elementos de ambos.[27] Ésta se sitúa así de manera ambigua entre el *pactum societatis* y el *pactum subjectionis*. Denota,

[27] Como señala Mesnard, para aquellos autores, "el pueblo si se quiere es la matriz del Estado, pero en modo alguno es un organismo definido ni un factor político autónomo que posea existencia propia". Pierre Mesnard, *op. cit.*, p. 593.

básicamente, una paradoja: la de una *jurisdicción* sin un *poder de jurisdicción*.[28]

En efecto, dentro de los marcos del pensamiento pactista tradicional, la idea de *soberanía nacional* representaba una suerte de oxímoron; incrustaba un principio convencionalista en el seno de la *ley natural*, e inversamente, integraba un elemento natural (los llamados *derechos naturales inalienables*) al plano convencional como el elemento fundante de todo ordenamiento político.[29] Su combinación en un único concepto supondría

[28] Para Suárez, toda jurisdicción presuponía un poder de jurisdicción. Esto surge necesariamente de la idea de que sólo de la voluntad del legislador emana la legislación civil, esto es, presupone ya el poder soberano del Estado. Como señalaba Suárez: "Hemos de afirmar, en efecto, que para el otorgamiento de las leyes, se precisa poder de jurisdicción, y que no basta realmente el poder de dominio. [...] Bartolo de Sassoferrato señala que el poder legislativo corresponde a la jurisdicción inherente a la soberanía" (Francisco Suárez, *op. cit.*, lib. I, cap. VIII, p. 151). "Esta tesis puede también probarse fácilmente con argumentos de razón. En primer lugar, la función legislativa es el medio más adecuado para el gobierno de la comunidad [...] Por tanto, dicha facultad corresponde de suyo al poder de gobierno del Estado, al que compete procurar el bien común. Ahora bien, tal poder, según se ha dicho, es precisamente el de jurisdicción. Además, el poder de dominio tiene esencialmente un carácter privado y puede darse en una persona respecto de otra. El poder de jurisdicción, por el contrario, es por naturaleza el poder público y está en función de la comunidad. Luego únicamente ese poder, repetimos, constituye la base para el otorgamiento de las leyes que esencialmente también hacen referencia a la comunidad" (*ibid.*, pp. 154-55).

[29] Según afirmaba Marínez Marina: "La ley natural, llamada así porque se encamina á proteger y conservar las prerrogativas naturales del hombre, y porque precede á todas las convenciones y al establecimiento de las sociedades y de las leyes positivas é instituciones políticas, no empece á la libertad é independencia de las criaturas racionales, antes por el contrario la guarece y la defiende. Ley eterna, inmutable, fuente de toda justicia, modelo de todas las leyes, base sobre la que estriban los derechos del hombre, y sin la cual no sería posible que hubiese enlace, órden ni concierto entre los séres inteligentes". Francisco Martínez Marina, *Discurso sobre el origen de la monarquía y sobre la naturaleza del gobierno español*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988, p. 85.

la redefinición previa de ambas categorías. Hasta ahora nos referimos exclusivamente al segundo de los términos involucrados (el de *nación*); los desplazamientos ocurridos en el primero de ellos (el de *soberanía*) son aún más ilustrativos de hasta qué punto la idea de una soberanía nacional era completamente extraña al pensamiento neoescolástico.

En el siglo XVII, el apelativo "soberanía" era, en realidad, un neologismo. Éste no se encuentra en latín. Los atributos del poder eran hasta entonces descritos, alternativamente, como *potestas, majestas* o *imperium*.[30] En todos los casos remitían a un tipo de dominación de aspiraciones universalistas, que comprendía, idealmente, a la cristiandad toda. El surgimiento del concepto de soberanía se asociará estrechamente al proceso de secularización y de descomposición de la unidad de la cristiandad. Podemos decir que se trata, pues, de un concepto "moderno" (con lo que no hacemos, sin embargo, más que confundir más las cosas, dada la plurivocidad de este apelativo: esta "modernidad" a la que aquí se refiere no tendría nada que ver con aquella de la que habla Guerra, a la que precede en varios siglos, y que esta última vendría, justamente, a desalojar).[31] Lo cierto es que éste aparece por primera vez en las lenguas vernáculas. La primera mención se encuentra en los *Six livres de la République* (1576), de Jean Bodin, y, sugestivamente, dicho término desaparece en su primera traducción al español realizada en 1590 por Gaspar de

[30] Al respecto, véanse John N. Figgis, *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales*, México, FCE, 1942, y José Antonio Maravall, *La teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.

[31] Según señala Nicola Matteucci: "Éste es el concepto político-jurídico que permite al estado moderno, con su lógica absolutista interna, afirmarse sobre la organización medieval del poder, basada, por un lado, sobre los estratos y sobre los estados, y, por el otro, sobre las dos grandes coordenadas universales del papado y del imperio". Nicola Matteucci, "Soberanía", en Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1988, p. 1.535.

Añastro. Por bastante tiempo más, la terminología usada para designar la autoridad monárquica será todavía oscilante (alternando con términos como "soberanidad", "supremacía", etcétera).

Ese cambio terminológico expresa, a la vez, el desplazamiento político que entonces se estaba produciendo, por el que las nuevas dinastías se apropiarían de los atributos antes reservados al emperador (al rey en su reino se lo llamaría *imperator in regno suo*). No será ésta, sin embargo, una mera transferencia de atributos. En su transcurso, éstos serán redefinidos. La soberanía pierde, de hecho, aquel rasgo característico del *imperium*: su ilimitación espacial (las nuevas monarquías funcionarán ya en el interior de un sistema político que alberga pluralidad de Estados con los cuales lindan). Tal atributo se trasladaría ahora del plano exterior al plano interior, pasaría a indicar la ausencia de límites internos al poder real (cuando Hobbes afirmaba que "tiranía significa ni más ni menos que soberanía"[32] no estaba sino señalando aquello implícito en su misma definición). Sin embargo, como vimos, aún entonces el pensamiento regalista no podría prescindir por completo de tales límites (incluso Hobbes no podría evitar determinar algún umbral —en su caso, la preservación de la propia vida— que la autoridad monárquica no podría traspasar sin volverse ilegítima). En definitiva, la soberanía, como concepto, será la marca de su misma imposibilidad última.

Queda claro, de todos modos, que por esta vía de ninguna forma llegamos a la idea de una *soberanía nacional*. Para ver cómo ésta, llegado el momento, habría de desprenderse de aquélla, es necesario observar una segunda inflexión que sufre el término, la cual se liga al proceso de secularización de los fines asociados a la comunidad. Para autores como Rivadeneyra, la

[32] Thomas Hobbes, *Leviathan, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, México, FCE, 1984, p. 392.

causa final de la sociedad ya no era la *justicia*, sino la *felicidad general*.[33] Más precisamente, ésta era la traducción en clave secular de aquélla. Ésta no carecía aún, pues, de una dimensión trascendente; no se trataba de una felicidad meramente empírica. De todos modos, ofrecerá luego a autores como Martínez Marina las bases para concebir la idea de una comunidad que contiene en sí su propio fundamento y principio de legitimidad (la *nación soberana*).[34] Los atributos originariamente asociados a la idea de *imperium*, y luego apropiados por el monarca, se van ahora a transferir a esta nueva entidad, la *nación*. La violencia conceptual implícita en este traslado no podría, sin embargo, pasar inadvertida incluso a los propios constitucionalistas históricos. Jovellanos mismo se verá entonces obligado a establecer un deslinde terminológico.

Como muestra dicho autor, hablar de *soberanía nacional* es simplemente absurdo. Toda soberanía supone súbditos. Decir que alguien (un individuo o una comunidad) es soberano de sí mismo no tiene sentido.

> Es menester confesar —asegura— que el nombre de soberanía no conviene sino impropiamente a este poder absoluto; porque la soberanía es relativa, y así como supone de una parte autoridad e imperio, supone de otra sumisión y obediencia; por lo cual, nunca se puede decir con rigurosa propiedad que un hombre o un pueblo es *soberano* de sí.[35]

[33] Pedro de Rivadeneyra, *Tratado de religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás de Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*, Madrid, P. Madrigal, 1595, p. 459, citado por José Antonio Maravall, *op. cit.*, p. 149.

[34] Véase Francisco Martínez Marina, *Principios naturales de la moral, de la política y de la legislación*, Adolfo Posada (ed.), Madrid, R. A. de Ciencias Morales y Políticas, 1933, cap. VI.

[35] Gaspar Melchor de Jovellanos, "Nota a los Apéndices a la Memoria en defensa de la Junta Central" (22/7/1810), *Escritos políticos y filosóficos*, p. 210.

Menos sentido aun tiene la idea de que éste pueda conservarla luego de haberla transferido a la autoridad (que era, como vimos, el problema suscitado en las Cortes gaditanas a partir del debate en torno de cómo lograr la rigidez constitucional). Para resolver esta doble ambigüedad conceptual, Jovellanos propone volver a la fuente original del término y reservar a esta nueva acepción la voz *supremacía* (*imperium*), a la cual la distingue así de la *soberanía*.

> Siendo tan distintos entre sí el poder que se reserva una nación al constituirse en monarquía del que confiere al monarca para que presida y gobierne, es claro que estos dos poderes debían enunciarse por dos distintas palabras, y que adoptada la palabra soberanía para enunciar el poder del monarca, falta otra diferente para enunciar el de la nación. [...] Por lo cual me parece que se puede enunciar mejor por el dictado de *supremacía*, pues aunque este dictado pueda recibir también varias acepciones, es indudable que la *supremacía* nacional es en su caso más alta y superior a todo cuanto en política se quiera apellidar *soberano* o *supremo*.[36]

Siguiendo esta línea de pensamiento, Leslie afirmaba: "Sin una última instancia no puede haber gobierno. Y si ésta está en el pueblo, tampoco hay gobierno". Leslie, *The Best Answer that Ever was Made*, p. 15, citado por John N. Figgis, *El derecho divino de los reyes*, p. 298.

[36] Gaspar Melchor de Jovellanos, "Nota a los Apéndices a la Memoria en defensa de la Junta Central" (22/7/1810), *op. cit.*, p. 215. Reencontramos aquí la preocupación relativa a las anfibologías del lenguaje. Éste sería, para Jovellanos, un buen ejemplo de cómo los problemas políticos tienen sus raíces en un uso deficiente del lenguaje. "¡Qué disputas no se agitaron entre los antiguos dogmáticos y académicos —aseguraba— que se hubiesen disipado sólo con que se acordasen sobre la significación de la palabra *verdad*! Y, ¿es otro, por ventura, el origen de esta interminable y eterna lucha de cuestiones y disputas, que se agitan a todas horas en las ciencias o facultades metafísicas, en que, discutiéndose siempre unas mismas dudas, nunca se descubre ni fija la verdad? Pues otro tal sucede con la palabra *soberanía*, la cual, como voy a explicar, se puede tomar en dos principales y muy diferentes sentidos" (*ibid.*, p. 210).

Resulta evidente, sin embargo, que era esto, de hecho, lo que la noción de *soberanía* excluía, por definición. Al colocar otra soberanía (la "supremacía nacional") por encima de ella, simplemente vaciaba de sentido el término, para luego retraducirlo por otro que recoge todos los atributos que le han sido despojados. De este modo, no obstante, no solucionaba aún las paradojas que resultaban de ese desplazamiento conceptual. Éstas, en verdad, no tendrían ya solución posible; simplemente se naturalizarían en el discurso político, es decir, dejarían de aparecer como problemas (pasando a formar parte de lo que Polanyi llamó la "dimensión tácita" de un discurso), síntoma inequívoco de que la inflexión conceptual por la que emergería un nuevo vocabulario político se había ya completado. Entonces, será la idea de una *soberanía real* la que aparecerá como absurda.[37] La definición que ofrecería el líder liberal Flórez Estrada en una nota dirigida a Fernando VII, poco después de su restauración, es ya ilustrativa al respecto:

> La palabra *Soberano* quiere decir *super omnia*, y como no puede haber en la sociedad un poder superior al de facultar ó apoderar para hacer leyes, del cual depende el mismo legislador, el que tenga aquel poder es el *Soberano de derecho* [al cual distingue del *Soberano de hecho*, que identifica con el detentor del poder, aun cuando se trate de una autoridad legalmente establecida]. Confesar como se confiesa por vuestros mismos consejeros que la Nación tiene el derecho de elegir apoderados para hacer leyes, y afirmar al mismo tiempo que la *Soberanía*

[37] En la medida en que la soberanía aparecía ya como una "facultad unitaria e indivisible, inalienable y perpetua" ("lo que realmente es", en palabras de Varela), hablar al mismo tiempo de soberanía nacional y soberanía real representaría una llana contradicción.

no reside en ella y sí en el Monarca, es un absurdo, mientras á la vos *Soberano* no se le dé el valor de otra idea diferente de la dicha; ó mientras no se haga ver que en el Rey reside un poder superior á aquel, lo que es inconcebible.[38]

En definitiva, la noción *moderna* de *soberanía nacional* se desprenderá de la combinación paradójica de dos principios tradicionales incompatibles entre sí: la noción escolástica de la preexistencia del *pueblo* a la instauración de toda autoridad política con el postulado regalista de la *soberanía* como unificada y autocontenida, no derivable más que de sí misma, e inalienable, por definición. Y esto nos conduce a un segundo aspecto fundamental relativo al tipo de fenómenos que nos ocupa.

Como señalamos en primer lugar, la mutación conceptual que se produjo a comienzos del siglo XIX no puede comprenderse como el mero desplazamiento de un conjunto de ideas que desaparece, o tiende a desaparecer, por otro conjunto de ideas nuevas que entonces emerge, o tiende a emerger. Analizar ésta obliga a seguir aquel proceso, mucho más complejo, por el cual se fueron torsionando los sentidos en el interior del vocabulario preexistente. En segundo lugar, vemos ahora cómo estas torsiones, en contraposición a lo que constituye el procedimiento habitual de la historia de ideas, no pueden nunca descubrirse a partir del análisis de cada una de las ideas de manera aislada, tratando eventualmente de determinar su origen tradicional o moderno. Para ello es necesario estudiar cómo se reconfigura el sistema de sus relaciones con aquellas otras categorías con las cuales linda; en fin, debemos reconstruir *campos semánticos*.[39] En este caso particular se trata de trazar el campo delimitado por las nociones de *pueblo, nación* y *soberanía*, y cuya vinculación supondría, al mismo tiempo, su mutua redefinición. Y ello nos devuelve a la noción de *pueblo*.

[38] Álvaro Flórez Estrada, "Representación a S.M.C. el S.D. Fernando VII en defensa de las Cortes (1818)", p. 28.

[39] Sobre este concepto, véase Reinhart Koselleck, "Historia conceptual e historia social", *Futuro pasado*, pp. 105-126.

Pueblo, pueblos e imaginarios tradicionales

Como vimos antes, si bien los diputados americanos en Cádiz adhirieron al concepto plural de la monarquía, como integrada por diversidad de *pueblos* o *reinos*, ello no era un índice inequívoco de tradicionalismo cultural o social. El postulado de la existencia de diversidad de *reinos* reunidos bajo la corona española no prejuzgaba aún sobre cómo se concebían, a su vez, éstos, es decir, si fundados en lazos contractuales corporativos o en vínculos voluntarios entre individuos. De hecho, no siempre será posible siquiera distinguirlo. Y ello no tanto debido a ambigüedades propias al discurso político latinoamericano del período, al uso incierto u oscilante de que fueron objeto dichos conceptos, a su alegada "hibridez", como a aquéllas, más fundamentales, inherentes a esos mismos conceptos. Esto se observa aún más claramente cuando analizamos el discurso independentista latinoamericano. Lo tradicional y lo moderno se imbricarían en él de modos complejos y cambiantes, volviéndose incluso muchas veces indiscernibles entre sí.

Según señala Antonio Annino, el porteño Mariano Moreno es el mejor ejemplo de la emergencia temprana de un concepto de nacionalidad unificada, esto es, del virreinato como "una unidad indestructible", en contraposición a la idea de ésta como una mera agregación de *pueblos*.[40] Como afirma en un documento aparecido originalmente en 1810 en forma serializada en *La Gaceta de Buenos Aires*, "Sobre la misión del Congre-

[40] Antonio Annino, "Soberanías en lucha", en A. Annino *et al.*, *De los imperios a las naciones*, p. 249.

so",[41] "la verdadera soberanía de un pueblo nunca ha consistido sino en la voluntad general del mismo", la cual, asegura, es "indivisible e inalienable".[42] Incluso puede allí descubrirse en su base un concepto individualista de lo social. "En esta dispersión", insiste Moreno, "no sólo cada pueblo asumió la autoridad que de consuno habían conferido al monarca, sino que cada hombre debió considerarse en el estado anterior al pacto social".[43] Con esta definición, sin embargo, Moreno se apartaría del consenso dominante. Annino cree hallar allí, en fin, el origen de la lucha que signaría toda la historia argentina subsecuente: "las *soberanías de los pueblos*", dice, "se contrapondrán durante largo tiempo a la *soberanía del pueblo* o de la Nación" proclamada por Moreno.[44]

De acuerdo con el modelo de Guerra, habría, pues, que considerar a Moreno como un claro vocero de la idea moderna de nación, frente a una sociedad aferrada aún a una concepción tradicional de ésta. Sin embargo, esto no era necesariamente así. La idea de Moreno de *pueblo* podía enmarcarse a la perfección en los cuadros de una visión todavía corporativa, esto es, asociarse a la preeminencia que gozaba Buenos Aires, como capital virreinal, dentro de la pirámide de jerarquías tradicionales entre ciudades. De hecho, los imaginarios tradicionales no carecían de un principio que permitiera articular entidades políticas suprarregionales, es decir, que pudiera funcionar como fundamento de un cierto concepto de na-

[41] Su título completo es "Sobre la misión del Congreso convocado en virtud de la resolución plebiscitaria del 25 de Mayo", y se encuentra en Mariano Moreno, *Escritos políticos y económicos*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1915, pp. 269-300.

[42] Mariano Moreno, "Sobre la misión del Congreso convocado...", *op. cit.*, p. 284.

[43] *Ibid.*

[44] Antonio Annino, "Soberanías en lucha", en A. Annino *et al.*, *De los imperios a las naciones*, p. 251.

ción unificada sirviendo así de *concepto bisagra* entre dos lenguajes políticos contrapuestos: el principio jurídico de *negotiorum gestor* (la facultad de una parte del reino de representar la totalidad).

Éste fue, de hecho, el principio que invocó el Cabildo porteño para arrogarse la representación del conjunto del virreinato, y justificar así su desconocimiento de las autoridades peninsulares. Sin embargo, Moreno lo rechazaría de manera explícita. Según descubre, buscando justificar su causa, con tal invocación el Cabildo había incurrido en una obvia contradicción, dado que éste era, precisamente, el principio en que la Junta gaditana fundaba también su legitimidad. Tal comprobación lo devuelve, pues, a un concepto más "tradicional": la legitimidad de las nuevas autoridades sólo podría fundarse en el asentimiento de los "pueblos". El Congreso convocado, del que habla el artículo que analizamos, debía, justamente, servir de ejemplo al conjunto del imperio ("ha sido este un acto de justicia", decía, "de que las capitales de España no nos dieron ejemplo, y que los pueblos de aquellas provincias mirarán con envidia").[45]

La postura de Moreno, cabe aclarar, resulta aún entonces oscilante en este punto, lo cual la propia ambigüedad del término hace posible. La frase con que concluye ese documento es ilustrativa al respecto. Luego de comprobar que "es una quimera que todas las Américas españolas formen un solo Estado", asegura:

> Puede, pues, haber confederación de naciones, como la de Alemania, y puede haber federación de una nación, compuesta de varios estados soberanos, como la de Estados Unidos. Este sistema es el mejor, quizá, pero difícilmente podrá aplicar-

[45] Mariano Moreno, "Sobre la misión del Congreso convocado...", *op. cit.*, p. 283.

se a toda la América. [...] Yo desearía que las provincias, reduciéndose a los límites que hasta ahora han tenido, formasen separadamente la constitución conveniente a la felicidad de cada una.[46]

Los "pueblos" a los que se refiere, pues, son siempre aquellos de las "provincias". Pero la idea de "provincia" no tenía un significado fijo. Ésta designaba simplemente una parte de una unidad política mayor. Cuando se refería al virreinato, indicaba de manera vaga lo que hoy entendemos por provincias, pero cuando se refería al imperio o a América en su conjunto, como es el caso de la cita anterior, las provincias aludidas eran, en cambio, los virreinatos (es decir, algo mucho más cercano a lo que hoy solemos designar como "naciones").

Es cierto, de todos modos, que, desde el momento en que rechaza el principio de *negotiorum gestor*, deberá, a la vez, trasladar este mismo concepto federativo al interior de cada uno de los virreinatos, provocando la fragmentación de la soberanía en sus componentes elementales (esto es, las provincias, esta vez entendidas como las secciones de las cuales está constituido cada virreinato). El punto es que, al igual que en el caso de la diputación americana en Cádiz, esa postura respondió a consideraciones políticas precisas. En el interior del universo de ideas tradicional no había ninguna razón de orden *conceptual* que impidiera la postulación de entidades políticas supraregionales, por ejemplo los virreinatos, como sujetos legítimos de la imputación soberana.

Podemos ver que, así como la noción de "pueblos", en plural, no era necesariamente tradicional, inversamente, tampoco la sola aparición del término "pueblo", en singular, prejuzgaba respecto de su contenido, es decir, no remitía de modo ineludible a un horizonte moderno de pensamiento. De hecho, sus

[46] *Ibid.*, p. 300.

orígenes remotos pueden rastrearse en la referencia bíblica al *pueblo* israelí, la cual servirá de modelo para toda concepción de comunidad unitaria. Por cierto, estamos muy lejos aún de una idea moderna de éste, asociada al de *nación* (también en el sentido moderno del término). Ese término se conectaba todavía con el de *ecclesia* cristiana y, más tarde, con el del *corpus mysticum* encarnado en el soberano (o, eventualmente, en el Parlamento, idea que, a su vez, retomaría la tradición conciliar elaborada en tiempos del Gran Cisma y en la cual se basó el colegio cardenalicio para disputar con el Papa el papel de representante de Dios en la Tierra).[47] No viene al caso aquí seguir los detalles de su trayectoria; baste señalar el hecho de que identificar los horizontes conceptuales en que se inscribe un discurso político dado no resulta tan sencillo como aquella oposición sugiere; definitivamente, no alcanza con registrar el uso en singular o en plural de un término particular. Para comprender su sentido, es necesario seguir la serie de torsiones a que éste se verá sometido, el juego de sus cambiantes relaciones semánticas con aquellas otras categorías a las que habrá de vincularse. El documento de Moreno que venimos analizando sirve también de punto de partida para observar el complicado proceso de recomposición semántica que supuso la afirmación de un concepto "moderno" de nación.

La nación como problema

La apelación de Moreno a los "pueblos" como sede originaria de la soberanía tiene implícita una impugnación de la au-

[47] La tradición conciliar buscaba de este modo un instrumento que protegiera a la Iglesia ante la posibilidad de un papa hereje. Skinner encuentra aquí el origen remoto de las ideas pactistas modernas. Véase Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 114-123.

toridad real mucho más radical que la de Flórez Estrada. Para él, no se trata simplemente de que la ausencia del rey haya hecho desaparecer el pacto de sujeción que ligaba a las colonias con el monarca. Según afirma, dicho pacto en realidad nunca había tenido lugar. El dominio real sobre América asegura que no estuvo nunca fundado en el consentimiento de los pueblos, sino en un acto de violencia.[48] Era, por lo tanto, absolutamente ilegítimo. De allí deriva una consecuencia más fundamental: en esta parte del reino, "el que subrogue por elección del Congreso la persona del Rey, que está impedida de regirnos, no tiene reglas por donde conducirse, y es preciso prefijárselas".[49] "Esta obra", asegura, "es la que se llama constitución del Estado".[50] La *vacatio regis* en América desnudaba así otra vacancia más fundamental, *la vacatio legis*. Aquí, pues, no se trataría tan sólo de establecer una nueva autoridad que llenara el lugar vacante del soberano, sino que habría que crear una legitimidad inexistente, *constituir* el orden político. Todo su discurso se encuentra impregnado de un sentido de refundación radical.[51]

El radicalismo de Moreno, indisputable desde el punto de vista político, es menos evidente, sin embargo, cuando se lo considera desde una perspectiva histórico-conceptual. Sin embargo, no es en su concepto plural del imperio donde radica su mayor limitación. Paradójicamente, la misma premisa que, como señala Annino, marca la modernidad de su concepto (la idea de una soberanía nacional que preexiste a la autoridad política) es la que le impide avanzar hacia aquel punto en que la ruptura con los imaginarios tradicionales se volvería ya irreversible.

[48] "La América en ningún caso puede considerarse sujeta a aquella obligación; ella no ha concurrido a la celebración del pacto social de que derivan los monarcas españoles, los únicos títulos de legitimidad de su imperio; la fuerza y la violencia son la única base de la conquista." Mariano Moreno, "Sobre la misión del Congreso convocado...", *op. cit.*, p. 290.

[49] Mariano Moreno, "Sobre la misión del Congreso convocado...", *op. cit.*, p. 287.

[50] *Ibid.*, p. 286.

[51] "Pocas veces ha presentado el mundo un teatro igual al nuestro, para formar una constitución que haga felices a los pueblos"; "la América presenta un terreno limpio y bien preparado", insistía, "donde producirá frutos prodigiosos la sana doctrina que siembren diestramente los legisladores" (*ibid.*, p. 270).

En efecto, para Moreno, que hubiera que *constituir* a la nación significaba que el Congreso convocado no sólo debía designar *quién* habría de gobernar, sino también *cómo* habría de hacerlo, fijar el marco legal dentro del cual habría de ejercer su poder. Pero ello presuponía ya la existencia de aquella entidad a la cual se invocaba, de hecho, para hacer tal convocatoria. Según aclaraba inmediatamente a continuación de la cita antes transcripta, en la que afirmaba que aquella reversión soberana se aplicaba no sólo al pueblo, en su conjunto, sino también a cada individuo:

> No pretendo con esto reducir los individuos de la Monarquía a la vida errante que precedió a la formación de las sociedades. Los vínculos que unen el pueblo al rey son distintos de los que unen a los hombre entre sí mismos: un pueblo es un pueblo antes de darse un rey.[52]

Moreno situaba así su concepto pactista dentro de los marcos estrictos del *pactum subjectionis*.

> Aunque las relaciones sociales entre los pueblos y el Rey quedasen disueltas o suspensas por el cautiverio de nuestro monarca, los vínculos que unen a un hombre con otro en sociedad quedaron subsistentes, porque no dependen de los primeros; y los pueblos no debieron formarse pueblos, pues ya lo eran,

[52] *Ibid.*, p. 279.

sino de elegir una cabeza que los rigiese, o regirse a sí mismos, según las diversas formas con que puede constituirse íntegramente el cuerpo moral.[53]

Por entonces, sin embargo, los primeros síntomas de disenso interno comenzarían a plantear aquella cuestión más fundamental interdicta en su discurso, puesto que constituía su premisa.

Es digno de observarse —señalaba— que entre los innumerables jefes que de común acuerdo han levantado el estandarte de la guerra civil para dar en tierra la justa causa de la América, no hay uno solo que limite su oposición al modo o a los vicios que pudiera descubrir en nuestro sistema; todos lo atacan en la sustancia, no quieren reconocer derechos algunos a la América.[54]

La perspectiva de una guerra civil revelaría que lo que se encontraba entonces en disputa no era *quién* y *cómo* habría de gobernar, sino, fundamentalmente, *a quién* habría de gobernar (al conjunto de los súbditos del monarca o a alguna sección particular de ellos) y, en definitiva, quién podría determinarlo. La idea de la preexistencia de la nación se tornaría entonces insostenible. Una vez fijada ésta, habría, a su vez, que minarla, a fin de que surgiera verdaderamente una idea moderna de nación. Encontramos aquí, en fin, una nueva cuestión, fundamental, de orden metodológico para comprender la complejidad de los procesos de mutación conceptual, evitando su simplificación.

El documento de Moreno nos revela por qué el carácter no lineal de estos procesos no se debe simplemente a los obstáculos interpuestos por el medio social o cultural a la emergencia de un nuevo lenguaje. Más importante aún es el hecho de que toda mutación conceptual conlleva, inevitablemente, la confrontación de dilemas cuya resolución supone silenciamientos y permanentes reversiones sobre sí para socavar sus mismas premisas y puntos de partida originales. En definitiva, la historia de la conformación de un nuevo vocabulario político es menos la historia del hallazgo progresivo de nuevos contenidos semánticos que *la del desarrollo, mucho más traumático y conflictivo, de aquellos puntos ciegos inherentes a él.* Otro documento fundacional del discurso independentista latinoamericano, el elaborado en 1808 por Fray Melchor de Talamantes, destinado a los miembros del cabildo de México, ilustra la serie de problemas a que daría lugar la apertura a la interrogación de aquello que constituía la premisa del discurso independentista (esto es, la idea de la preexistencia de la nación),[55] y que Moreno no podía ya tematizar sin que se desmoronara todo su argumento, pero tampoco podía entonces, como vimos, evitar confrontar.

El punto de partida de Talamantes es el mismo que el de Moreno: la desaparición del monarca (*vacatio regis*) había abierto un vacío no sólo político sino, fundamentalmente, institucional (*vacatio legis*). Como muestra, ninguna de las instancias entonces subsistentes se encontraba autorizada por real cédula a ejercer funciones legislativas. Éstas deberían encargarse, pues, a una representación convocada a tales efectos.

La primera cuestión que planteaba la convocatoria era cómo habría de constituirse el congreso, lo cual suponía una de-

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.*, p. 295.

[55] Guerra ha advertido ya sobre la importancia de este documento, la cual radica, según afirma, en el hecho de que afirme "que las Cortes que hay que reunir en la Nueva España llevarán la representación del conjunto de la nación española y, por lo tanto, también de la metrópolis". Françoise-Xavier Guerra, "La política moderna en el mundo hispánico", en Ávila Palafox, Martínez Assad y Meyer (coords.), *Las formas y las políticas del dominio agrario*, p. 167.

finición respecto de cómo estaba conformada la nación. El tipo de representación que proponía se fundaba en principios claramente corporativos; la diputación debía expresar la estructura piramidal del reino.[56] Esta visión "tradicional" resultaba, en realidad, al igual que en Moreno, de su rechazo al principio de *negotiorum gestor* (si es necesario reunir todos los elementos constitutivos del reino, es porque ninguno se encontraría autorizado a hablar en nombre de los demás). Su argumento, sin embargo, iba ya más allá que el de aquél.

> Se ha dicho en estos días que la Ciudad de México, como Metrópoli, representa á todo el Reyno, teniendo para ello Cédula de nuestros Reyes. No se duda que este digno y celoso Ayuntamiento goze de este y otros privilegios que son propios de las grandes Capitales; pero debe decirse que su representación solo es para defender los fueros, privilegios y leyes del Reyno, mas no para exercer á nombre de las demás Ciudades el poder legislativo.[57]

Más que rechazar ese principio, Talamantes hacía manifiesta la inflexión que su aplicación supondría: el tipo de representación que le correspondería, pues, a México, como capital del reino, ya no tendría nada en común con la función tradicional de representar sus pueblos subordinados *ante* el Rey que las leyes de Indias le asignaban. La nación debía ahora asumir su propia representación. Talamantes introducía así un concepto decididamente extraño al ideario pactista clásico: el de

[56] El modo como define la composición del Congreso resulta sumamente detallado, señalando cada una de las instituciones que debían estar representadas, los funcionarios y notables del reino habilitados para participar de éste, cuántos delegados le correspondería a cada ciudad de acuerdo con su preminencia, etcétera.

[57] Talamantes, "Idea del congreso nacional de Nueva España", en Genaro García, *Documentos históricos mexicanos*, México, SEP, 1985, cap. VII, p. 373.

una soberanía secular *sui generis*, que es, al igual que la divina, *causa sui* (se engendra a sí misma). Comenzaba de este modo la demolición del supuesto de que el campo semántico conformado por las nociones de pueblo, nación y soberanía se encontraba fundado en un vínculo *natural*.[58] Llegado a este punto, habría, pues, que recomponerlo sobre otros fundamentos, rearticularlo en un horizonte convencionalista (artificial) de realidad.

En el caso de Talamantes, está claro que él consideraba a México autorizado a una representación nacional independiente. Pero, rechazado el principio del *negotiorum gestor*, debería basar esta aspiración en otro principio. Y es aquí donde emergen las ambigüedades conceptuales. Ese autor propone tres criterios para discernir los núcleos de agregación primitivos depositarios de las facultades soberanas.

> Expondremos la idea que debe formarse, y han formado los Publicistas y Políticos, de la Representación nacional. Se entiende por ella el derecho que goza una Sociedad para que se le mire como separada, libre é independiente de qualquiera otra nación. Este derecho pende de tres principios: de la naturaleza, de la fuerza y de la política.[59]

El primer principio, la *naturaleza*, remite a factores objetivos, esto es, los accidentes geográficos, la diversidad de climas, así como de las lenguas, etc. "Las Américas", concluye, "tienen representación nacional, como que estan naturalmente separadas de las otras naciones, mucho más de lo que estan entre sí los reynos de la Europa".[60] La *fuerza*, por su parte, implica la

[58] Véase el análisis de la obra de Martínez Marina en el capítulo anterior.

[59] Talamantes, "Idea del congreso nacional de Nueva España", en Genaro García, *op. cit.*, cap. VII, p. 383.

[60] *Ibid.*

capacidad material de sostener su independencia. "Por la fuerza, las naciones se ponen en estado de resistir á los enemigos".[61] Hasta aquí estamos en un plano previo a toda idea convencional de derecho. El tercer principio, en cambio, la *política*, coloca ya a la nación en un plano distinto de realidad social. "La representación nacional que da la política, pende únicamente del derecho cívico, ó lo que es lo mismo, de la qualidad de Ciudadano que las Leyes conceden á ciertos individuos del Estado".[62] Talamantes retomaba así un principio de la teoría política del neoescolasticismo para doblar sobre sí el concepto pactista. Para él, si bien la nación tiene un fundamento natural, no toda comunidad natural, sin embargo, es una nación. Ésta supone, además, una representación nacional, lo cual involucra, a su vez, un cierto orden jurídico.

Este principio, como señalamos, no era extraño al concepto pactista clásico. Por el contrario, expresaba la imposibilidad, dentro de sus marcos, de pensar una sociedad civil desprendida de la idea de soberanía, es decir, de imaginar jurisdicción alguna sin un poder de jurisdicción. No obstante, afirmado en el contexto de un vacío de poder, cobraría un sentido completamente distinto. Perdida ya toda instancia de trascendencia (una autoridad colocada por encima de la comunidad a la cual debe gobernar y que constituya su garante último), emergería concretamente la pregunta respecto de cómo la nación se puede representar (autorizar) a sí misma, la cual se desdobla, a su vez, en la de cómo puede ésta ser origen y resultado al mismo tiempo de la representación nacional. Vemos así cómo el discurso político comienza ya a gravitar en torno de la cuestión del *pactum societatis*; empieza a plantearse el problema de cómo se constituye el propio *poder constituyente*. Y esto, como veremos, habrá de confrontar a Talamantes con problemas insolubles.

[61] *Ibid.*
[62] *Ibid.*

La búsqueda de los fundamentos *políticos* al derecho de representación nacional (aquella autoridad que habría conferido a los habitantes de las colonias la calidad de ciudadanos) conduce a ese autor al Código de Indias. Éste, según dice, confiere implícitamente a México la potestad de legislar a todo el Reino de Nueva España.

> La Ley segunda, Título octavo, Libro quarto de la Recopilación de Yndias manda que, "en atención á la grandeza y nobleza de la ciudad de México, y á que en ella reside el Virrey, Gobierno y Audiencia de la Nueva España, y fue la primera Ciudad poblada de Christianos", tenga el primer voto y lugar de las Ciudades y Villas de la Nueva España. Esta ley es una tácita declaración, ó más bien un verdadero reconocimiento del derecho que gozan para congregarse las Ciudades y Villas del Reyno, quando así lo exigen la Causa pública, y bien del estado, pues de otra manera serían absolutamente inútiles é ilusorios el voto y lugar que se les conceden.[63]

Talamantes invoca aquí para ello la idea de la preeminencia jurídica de México, como capital del reino, que es justamente lo que, como vimos, él mismo negaría en su rechazo del principio, allí implícito, de *negotiorum gestor*. Es entonces también que su argumento se complicaría, desde el momento que lo obligaría a buscar un fundamento no natural al postulado de la preexistencia de la nación. La razón para ello, sin embargo, no es tan sencilla de descubrir. Ciertamente, no es aquí el caso, como en Moreno, de una reacción contra una convocatoria a Cortes (la gaditana) que todavía no se había realizado. Es necesario, pues, desandar la lógica de su argumento a fin de descubrir aquellas líneas de tensión que recorren su discurso.

[63] Talamantes, "Idea del congreso nacional de Nueva España - Causas anteriores", en Genaro García, *op. cit.*, cap. VII, p. 345.

Lo primero que hay que notar es el desplazamiento conceptual producido. La cuestión de la representación, como vemos, se ha desprendido ya de aquella otra relativa a la composición del reino para anudarse al interrogante, más fundamental, respecto de cuál era, más allá de cómo estaba constituida, esa entidad que habrá de representarse. Talamantes fija la *quaestio* en estos términos:

> A un Ministro que goza la reputacion de sabio, honrado y patriota (*juré vel injurid, Deus scit*), se ha atribuido la expresión de que el Reyno de Nueva-España, como Colonia, no tiene representacion nacional ni puede congregarse como Cuerpo para organizarse y regenerar su Código Legislativo.[64]

Frente a esta postura, lo que se propone concretamente es demostrar por qué "las Américas, sin embargo de ser Colonias, tienen actualmente representación nacional". Para ello utiliza el propio argumento de sus detractores para volverlo en su contra. Según afirman éstos, no existe tal vacío de autoridad puesto que, tras la caída del monarca, persisten aún en las colonias sus autoridades delegadas que, como la Audiencia, se encuentran habilitadas a legislar el reino en su nombre. Ahora bien, según muestra Talamantes, esto supone ya el reconocimiento implícito de una potestad legislativa residente en las Colonias.

> Considerémos solamente que si la Audiencia de México puede dictar esas nuevas Leyes generales, ó, lo que es lo mismo, suplir las Leyes Coloniales, que estan al presente sin uso, con inmenso perjuicio del Reyno, se inferirá de aquí inmediatamente que si en las Américas ha habido semejante potestad, ha habido y hay sin duda representación nacional. Porque ¿no es á nombre de la Nacion, es decir, de este Reyno, á nombre del qual, y por cuyo solo beneficio se han expedido esas nuevas determinaciones? ¿Dónde está, pues, la incompatibilidad de las Américas para tener representacion nacional, si los mismos que la niegan se aprovechan de ella para dar fuerza á sus argumentos?[65]

[64] Talamantes, "Idea del congreso nacional de Nueva España", en Genaro García, *op. cit.*, cap. VII, p. 374.

Talamantes señala así una contradicción en sus oponentes. Pero es allí también donde empezarían a revelarse las fisuras presentes en su propio argumento.

Si los peninsulares comienzan negando tal potestad legislativa, lo cual supondría el desconocimiento de su dependencia respecto de España, para terminar afirmándola, dado que sólo así pueden aventar el peligro de la *vacatio legis*, inversamente, Talamantes comienza afirmando la posesión de tal potestad, puesto que, de lo contrario, no cabría pensar que las colonias pudieran reclamar una representación nacional, para negarla de inmediato, dado que, de lo contrario, no existiría la *vacatio legis* que justificara su convocatoria.

> ¿Qué autoridad hay hoy en día en este Reyno —se pregunta— capaz de alcanzar por sí misma los referidos fines, y de exercer tan elevadas funciones? ¿Donde aquel poder que dispensa, abroga, é instituye las Leyes, que les da fuerza y rigor, ó las altera según las circunstancias? ¿Han recibido jamas los Virreyes semejante potestad? ¿La han obtenido las Audiencias? ¿Han podido los Reyes concederla á otro contra los derechos inherentes al Cuerpo de la Nacion?[66]

[65] *Ibid.*, pp. 381-82.

[66] *Ibid.*, p. 352. "Faltando para nosotros el Gobierno de la Metrópoli", insiste, "nos faltan muchas [leyes] que la Audiencia no podría suplir sin apropiarse de un gobierno legislativo, que de ninguna manera le pertenece, ni puede pertenecerle" (*ibid.*, p. 439).

Encontramos aquí, finalmente, aquel núcleo problemático que lo obligaba a tomar distancia del principio de *negostiorum gestor* que, sin embargo, como vimos, se encontraba en la base de su concepto. En su caso, no surgió como una reacción a las pretensiones de representatividad de las Cortes gaditanas, como en Moreno, sino frente a un hecho aun más serio, desde un punto de vista conceptual. En Nueva España, aún de manera más clara que en el Río de la Plata, no existía en verdad un vacío de poder. Como señalaba un documento redactado por los fiscales de la Audiencia que lo juzgaban, la convocatoria a un congreso en América era ya, en realidad, un claro desconocimiento de autoridades constituidas de modo legítimo de acuerdo con los criterios establecidos, las únicas autorizadas, según el propio texto de Talamantes, a hacerlo.[67] Se trataba, en suma, de un acto decididamente ilegal.

> Y la ley 2, tit. 8., lib. 4, de la misma recopilación de Indias manda —"Que esta ciudad de México tenga el primer voto de las ciudades y villas de la N. E. como lo tiene en los reinos de Castilla la ciudad de Burgos, y el primer lugar despues de la justicia en los congresos que se hicieren (son palabras literales de dicha ley) por nuestro mandato [de los fiscales], por que sin él no es nuestra intención y voluntad que se puedan juntar las ciudades y villas de las Indias"— Resulta, pues, por una parte que el mandar a convocar semejantes congresos, es una de las cosas reservadas á la Soberanía, y que haciéndose sin tal mandato del Soberano, se haría contra su intención y voluntad.[68]

[67] De acuerdo con éste, era el virrey quien debía convocar al Congreso. "Perteneciendo al Virrey el derecho de convocatoria para este Congresó (por residir en él el poder executivo del Monarca que en la actualidad se halla personalmente impedido), convocará á los referidos miembros por medio de una Circular, emplazandolos para determinado lugar y tiempo, el mas breve que sea posible" (*ibid.*, p. 360). Sin embargo, como inmediatamente podría comprobar (el golpe de Yermo no dejaría lugar a dudas al respecto), aquellas autoridades a quienes ese autor invocaba se negarían, sin embargo, a hacerlo.

El punto crítico radica en que, en el propio concepto de Talamantes, caídas las autoridades delegadas, caía también necesariamente con ellas la idea de una representación nacional. Tras estas inconsistencias asoman las dificultades que encuentra éste para concebir ese tipo de autoridad paradójica a la que invoca (la nación), una jurisdicción sin un poder de jurisdicción (o, dicho con sus propias palabras, una representación nacional sin una autoridad que pueda conferir el título de ciudadano sobre la que ésta se funda). En definitiva, Talamantes aún no lograría conjugar en un único concepto las nociones de *soberanía* y de *nación*. En esta imposibilidad convergen razones de índole tanto conceptual como práctica.

Desprendida la nación de su fundamento natural y, al mismo tiempo, politizada (es decir, arrojada al reino de la contradicción), Talamantes no podría ocultar la arbitrariedad de una atribución soberana que se había visto ya minada en su base. El desconocimiento de las autoridades delegadas —como suponía la idea de *vacatio legis*— implicaba que América había sido devuelta a su estado de naturaleza primitiva. Pero entonces ya nadie estaría en condiciones de hablar en nombre de la totalidad social. La invocación a la *nación* por parte de un sujeto o grupo de sujetos suponía, pues, de un modo mucho más evidente aun que en el caso de la Audiencia, cuyas pretensiones al respecto Talamantes buscaba combatir, la arrogación ilegítima de una representación de que carecían, por definición. Y, en efec-

[68] "El virrey D. José de Iturrigaray al Real Acuerdo le consulta sobre el modo de concurrir los ayuntamientos al congreso general: contestación y pedimento de los fiscales", en J. E. Hernández y Dávalos, *Historia de la Guerra de Independencia de México*, México, Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 Aniversario de la Revolución Mexicana, 1978, I, p. 581.

to, toda atribución de representatividad a partir de entonces se vería, en los hechos, siempre cuestionada. Como señalaba en 1812 el impugnador de un "Manifiesto de la Nación Americana" firmado por José María Cos, afirmar que "la verdadera nación Americana somos nosotros" representaba un "abuso de estas voces".[69] "Soy americano como vos", insistía, y concluía: "es claro, mi doctor que usurpais criminalmente el ilustre nombre de junta soberana de la nación Americana, que no os ha dado, ni podido dar tal poder, y representacion".[70]

De este modo, tras la imposibilidad de pensar la idea de cómo la nación se representa a sí, la cual, en efecto, es atribuible aún a la pervivencia de imaginarios tradicionales, comienza a esbozarse, sin embargo, una problemática que ya no lo es. La convocatoria a reunirse en un congreso presuponía, de hecho, aquello que se buscaba crear: una *voluntad unificada*. Se hace manifiesta aquí, en fin, aquella aporía inherente a la idea de un *poder constituyente*. Y aquí también encontramos el punto que marca la dinámica diferencial entre la península y sus colonias. Lo que, según Guerra, allí habría emergido tras la caída de la monarquía era, por el contrario, a lo que en América tal hecho habría puesto fin. El verdadero núcleo que subyace y motoriza el proceso de reconfiguración de los lenguajes políticos en la región no es tanto, o sólo, la vacancia del poder, ni tampoco, ciertamente, la lucha contra el ocupante extranjero, sino el profundo antagonismo que entonces desgarraría a la sociedad local en bandos enfrentados a muerte. Ésta se vería así súbita e ineluctablemente arrojada al reino de la *política*. La guerra contra el enemigo externo se convertiría aquí en guerra civil, quebrando todo principio de representación.

[69] "Impugnación de Fr. Diego Miguel de Bringas y Encinas, al manifiesto del Dr. Cos", J. E. Hernández y Dávalos, *Historia de la Guerra de Independencia de México*, cap. IV, p. 513.

[70] *Ibid.*, pp. 522 y 568.

Esto nos devuelve a aquel aspecto que todos los matices necesarios que introdujo Guerra hicieron, sin embargo, desdibujar, que consiste, más allá de la supuesta mayor persistencia de imaginarios tradicionales, en el carácter *revolucionario* del proceso a partir del cual se fundarían los nuevos Estados nacionales. Este mismo hecho obligaba a confrontar una serie de cuestiones que simplemente resultaban ininteligibles en los marcos del pactismo clásico, pero que tampoco se plantearían en esos años en la península. La nación dejaría entonces de ser el punto de partida y la premisa en la que descansaba el discurso independentista para convertirse ella misma en un problema. Y esto determinaría una segunda inflexión conceptual de la que surgiría un nuevo lenguaje político. Para que ello se produjera, sin embargo, sería necesario que antes se minara aquel concepto cuya emergencia había dado inicio, justamente, a ese proceso de redefiniciones: el de la preexistencia de la nación (lo que muestra lo intrincada que puede ser la historia de efectos por los cuales cobra forma un nuevo vocabulario político).

Poder constituyente e indecidibilidad

Es necesario aclarar que el tipo de inflexión que estaba allí produciéndose tenía menos que ver con los cambios en las ideas de los actores que con las alteraciones en sus condiciones de enunciación, las que traducen la serie de desplazamientos ocurridos en el terreno de las problemáticas subyacentes, el tipo de cuestiones a las que aquéllos se verían eventualmente confrontados, y que llevaría a afincar el debate en el plano del *pactum societatis*.

Aun luego de la independencia, la pervivencia de imaginarios sociales tradicionales se iba a expresar, en la mayoría de los textos constitucionales surgidos en la primera década revolucionaria, especialmente en las disposiciones relativas a la composición de la Cámara de Senadores, y que llevaban a la inclu-

sión de obispos, militares de alta graduación, antiguos directores de Estado, doctores universitarios elegidos por claustro, los "ciudadanos más beneméritos" o comerciantes y hacendados (Argentina, 1815; Chile, 1822; Venezuela, 1819).[71] Uno de los casos más notables al respecto fue la convocatoria a convención constituyente que a fines de 1821 realizó Iturbide en México.[72] Ésta ordenaba una elección estrictamente estamental y corporativa: quince representantes para el clero, quince militares, un procurador por ayuntamiento y un apoderado por Audiencia. Según señalaban sus críticos, tal ordenanza vaciaba de sentido el congreso, puesto que establecía ya de antemano el modo en que la nación estaba constituida, que era, precisamente, lo que éste debía determinar.[73] Aquellos propondrían, en cambio, una representación unificada, igualitaria y proporcional. Como decía el clérigo insurgente José de San Martín: "Nuestros pensamientos no pueden ser depositarios de la confianza pública sino en cuanto representantes de la voluntad general de la nación".[74]

La convocatoria de Iturbide era ya, en verdad, anacrónica. Y ello no por cambios en las ideas, sino por el simple hecho de que la noción misma de un poder constituyente se encuentra inextricablemente asociado al de una voluntad unificada. "Un

[71] Los textos constitucionales pueden consultarse en www.cervantesvirtual.com/constituciones. Agradezco a Erika Pani haberme provisto la información aquí suministrada.

[72] Al respecto, véase el interesante análisis que realiza Alfredo Ávila en "Las primeras elecciones del México independiente", *Política y Cultura* 11, 1998-1999, pp. 29-60.

[73] Como señala Ávila, para ellos, "obligar a elegir a cierto tipo de personas en el Congreso le quitaba a éste la libertad necesaria para constituir la nación". Alfredo Ávila, "Las primeras elecciones del México independiente", *op. cit.*, p. 47.

[74] José de San Martín, "Cuestiones importantes sobre las Cortes", citado por Alfredo Ávila, "Las primeras elecciones del México independiente", *op. cit.*, p. 43.

ciudadano de Puebla" señalaba esto de un modo preciso: sin elección proporcional e igualitaria, "la ficción legal que supone concentrada en los diputados la voluntad de toda la nación deja de tener fundamento y es totalmente absurda".[75] Sin embargo, está claro que esta última definición, como la anterior, tornaba igualmente ocioso ese congreso, desde el momento en que preestablecía también un determinado concepto de cómo estaba constituida la nación. El que ésta no pareciera así, sin embargo, es profundamente sintomático.

Como vemos, en uno o en otro caso, la idea de un poder constituyente perdía sentido. En definitiva, esto simplemente muestra que el modo de definición de la nación no es en verdad el resultado de ninguna elección, sino su presupuesto. Ésta escapa del alcance de cualquier congreso, dado que su propia conformación como tal ya la presupone. Asoma aquí el fantasma de un fundamento *decisionista* en la base de toda formación institucional, aquello, en fin, impensable para el pensamiento liberal-republicano: el carácter radicalmente contingente (en última instancia arbitrario) de los fundamentos de todo orden político. Lo que evita que esto se haga manifiesto es el rápido proceso de naturalización de los preceptos pactistas que entonces tiene lugar: pronto el sujeto-ciudadano pasaría a ser visto no sólo como un modo de definición posible de las identidades subjetivas, sino simplemente como constituyendo la "base natural" de la sociedad. No ocurriría así, sin embargo, respecto de la otra de las cuestiones planteadas en el documento de Talamantes. La desintegración territorial y política que se produce tras la independencia tendería por mucho tiempo a desnudar el carácter eminentemente *político* de los modos de delimitación de los Estados nacionales que entonces emergieron.

[75] "Un ciudadano de Puebla", citado por Alfredo Ávila, "Las primeras elecciones del México independiente", *op. cit.*, p. 47.

Como decíamos, la primera de las cuestiones pronto se resolvería en un sentido claramente "moderno". Desde el momento en que el consenso había pasado a ser la fuente última de legitimidad en que se sostenía la autoridad (que es el supuesto implícito en la idea de un congreso constituyente), la nación debería aparecer como fundada de manera estricta en lazos libre y voluntariamente asumidos. Hacia 1821, el mexicano José María Luis Mora expresaría esto ya sin "hibrideces".

> ¿Qué es lo que entendemos por esta voz nación, pueblo o sociedad? ¿Y cuál es el sentido que le han dado los publicistas, cuando afirman de ella la soberanía en los términos expresados? No puede ser otra cosa que la reunión libre y voluntariamente formada de hombres que pueden y quieren en un terreno legítimamente poseído, constituirse en Estado independiente de los demás.[76]

Este concepto quedará fijado a partir de entonces en el lenguaje político. La noción plural de *pueblos* por cierto no desaparece, pero remitirá ahora, sin embargo, no a la cuestión respecto de cómo estaba constituida internamente la nación, sino a aquella otra, más fundamental, pero que se revelaría más difícil de resolver (y que en Guerra se encuentra confundida con aquélla), respecto de cómo identificarla; esto es, cómo determinar qué grupos humanos pueden constituirse colectivamente como portadores legítimos de una voluntad autónoma, y cuáles no.

En la cita anterior, según vemos, Mora proponía dos criterios básicos: la posesión indisputada de un suelo y la voluntad y la capacidad para autogobernarse. Para él, no cabía duda alguna de que México llenaba ambos requisitos. Éste conformaba un reino claramente distinguible en el mapa, cuyos miembros, además, habían hecho manifiesta su voluntad de autogobernarse.

[76] José María Luis Mora, "Discurso sobre la independencia del imperio mexicano", *Semanario Político y Literario* (1822), en *Obras sueltas*, México, Porrúa, 1963, p. 465.

Mora, en definitiva, estaba persuadido de que los intentos de secesión expresaban meramente una incomprensión del sentido del término "nación".

> El pueblo ignorante, persuadido de su soberanía y careciendo de ideas precisas que determinen de un modo fijo y exacto el sentido de la palabra nación ha creído que se debía reputar por tal toda reunión de individuos de la especie humana, sin otras calidades y circunstancias. ¡Conceptos equivocados que deben fomentar la discordia y desunión y promover la guerra civil![77]

La sola explicitación del concepto bastaría, pues, para desbaratar las pretensiones de soberanía de los estados provinciales.[78] No obstante, tal supuesta evidencia habría de problematizarse de inmediato. La caída del Primer Imperio que se produjo al año siguiente y la oleada secesionista que le siguió revelarían las ambigüedades que tal concepto contenía.

[77] *Ibid.*, p. 463.

[78] Según afirmaba el *Dictamen de la comisión especial de convocatoria para un nuevo congreso* (México, Impr. del ciudadano Alejandro Valdéz, 1823, p. 7), "las provincias sólo son porciones convencionales de un gran todo parecidas a los signos del Zodíaco, que no existen en la naturaleza, sino que son inventados por los astrónomos para entender y explicar metódicamente el curso de los astros". A esto los federalistas replicarán que las provincias eran hijas de la "misma naturaleza", que había dividido un "territoria inmenso" para que cada porción se gobernara "según sus intereses, sin sentir la opresión de otra, por hombres que conozcan sus necesidades y merezcan su confianza". Véase Valentín Gómez Farías, *Voto particular del Sr. Gómez Farías, como individuo de la comisión especial nombrada por el Soberano Congreso para examinar la cuestión de si se debe o no convocar a un nuevo Congreso*, México, Impr. de Palacio, 1823, p. 3. Agradezco a Erika Pani haberme provisto esta información.

En efecto, entonces se haría evidente que, contra lo que Mora suponía, no era en absoluto sencillo justificar por qué ciertas unidades administrativas mayores conformaban un auténtico "pueblo" y no así las diversas secciones de que éste se componía. La propuesta de Mora contenía un tercer criterio que apuntaba ya en este sentido; uno similar a lo que autores contemporáneos llaman el "principio del umbral" (el cual, como vimos, se encontraba también presente ya en Talamantes): que sólo aquellas que pueden conformar unidades políticas viables podrían considerarse auténticas nacionalidades, dotadas de una voluntad autónoma.

> Pero ¿cuáles son estas condiciones necesariamente precisas para que una nación pueda constituirse? Son indispensables: 1º, la posesión legítima del terreno que se ocupa; 2º, la ilustración y firmeza convenientes para conocer los derechos del hombre libre y saberlos sostener contra los ataques internos del despotismo y las violencias externas de la invasión; últimamente, una población bastante que asegure de un modo firme y estable la subsistencia del Estado por lo imponente de una fuerza armada, que evite igualmente las convulsiones internas producidas por el descontento de los díscolos perturbadores del orden y contenga los proyectos hostiles de un ambicioso extranjero. En una palabra, un terreno legítimamente poseído y la fuerza física y moral para sostenerlo son los constitutivos esenciales de cualquier sociedad.[79]

Sin embargo, si éste pareció justificarse cuando de lo que se trataba era de garantizar la independencia respecto de España, no resultaría igualmente eficaz como argumento en contra de los reclamos de autonomía de los estados. De hecho, la incorporación del "principio del umbral", esto es, la capacidad física de un estado de sostenerse, tendía a trasladar peligrosamente la cuestión al terreno de los hechos: bastaba que éste demostrara la capacidad de defender con acciones militares sus reclamos para convertirlos *ipso facto* en legítimos.[80] Lo cierto es que, una vez consagrado el principio de autodeterminación, no habría forma de acotarlo sin contradecir sus mismos postulados: ¿cómo negarles a aquéllos el ejercicio de ese mismo derecho que México había reclamado para sí? Lorenzo de Zavala, el futuro fundador de la logia yorkina, señalaría la contradicción llana con los principios republicanos que implicaba el intento de obligar a los estados a permanecer dentro de la federación por medio de la fuerza. Como explicaba en su alegato en favor de la aceptación de la separación pacífica de Guatemala (la que se produjo inmediatamente tras la caída de Iturbide):

> Pero entonces [se aduce que] puede suceder lo mismo en México y los demás Congresos. Quién sabe cuál sería en este caso la opinión pública; pero lo cierto es que siempre debe seguirse el voto de la mayoría. La comisión no podía menos que obrar por los principios que ha expuesto, los mismos que han conducido al Congreso desde el año pasado: yo me acuerdo,

[79] José María Luis Mora, "Discurso sobre la independencia del imperio mexicano", *op. cit.*, p. 465.

[80] El propio Talamantes, en un documento que presenta en el curso de su descargo ante el Tribunal de la Inquisición que lo juzga, señala este punto (lo que contradice claramente su propuesta original). Allí busca demostrar que "el poder Phisico no autorisa para la libertad legal; que esta pende de principios mui diferentes, quales son las leyes, los derechos, obligaciones y costumbres; que si el poder Phisico fuera bastante para legitimar esa independencia, podría también servir de regla a numerosas acciones morales, y el hombre podría entonces legalmente todo lo que pudiese Phisicamente, en cuyo caso la fuerza decidiría del derecho, según el perverso y herroneo principio del impio Hobbes [...] y que por ultimo qualquiera individuo podria separase de la Sociedad ó cuerpo á que estaba adicto, causandose en ello una monstruosa confucion y desorden en la Sociedad entera". Talamantes, "Plan de la obra proyectada", en Genaro García, *Documentos históricos...*, cap. VII, p. 49.

señor, que en el seno de V. S. clamaban fuertemente contra las tropas [enviadas por Iturbide] que iban a atacar e San Salvador; pues señor, ¿por qué no respetamos los derechos que entonces se respetaban? ¿Que había en Guatemala antes derecho para constituir un gobierno y ahora no?[81]

El problema que antes se planteó en relación con el imperio en su conjunto, se replica ahora, a escala reducida, en el interior de cada uno de los "reinos". Pero esta vez se inscribe ya dentro de un marco de pensamiento pactista moderno. Más que una incomprensión del "verdadero sentido de la política moderna", lo que ahora se hace manifiesto es el trasfondo aporético que subyace a ese concepto.

Por un lado, el ideal pactista moderno supone un principio de escisión, un modo de delimitar quiénes están habilitados a pactar entre sí y constituirse colectivamente como portadores legítimos de una voluntad soberana. La idea de *soberanía* como facultad única, indivisible e inalienable indica, en realidad, la ausencia de un límite interno a ésta, pero, al mismo tiempo, a diferencia del antiguo *imperium*, tiene implícita, como vimos, la existencia de un límite externo (ésta se encuentra siempre inscripta dentro de un campo integrado por pluralidad de entidades soberanas con las cuales linda). Sin embargo, por otro lado, desde el punto de vista pactista, tal delimitación resulta indecidible.

Años más tarde, en su repaso del proceso que llevó a la independencia, el líder conservador mexicano Lucas Alamán revelaría este trasfondo de irracionalidad en los fundamentos de la nacionalidad. Como señalaba en su *Historia de Méjico* (1848-52), la idea de que, depuesto el monarca, la soberanía

[81] Lorenzo de Zavala, "Sesión del día 18 de octubre de 1823. Intervención de Zavala sobre la independencia de la Provincia de Guatemala", *Obras. El historiador y el representante popular*, México, Porrúa, 1969, p. 885.

retrovertía en el pueblo, dejaba todavía indefinido a qué pueblo se refería. Ahora bien, para Alamán, afirmar que se trataba del "pueblo mexicano" era una mera petición de principio, tenía ya como su presupuesto el que México constituía una nación, lo cual era, precisamente, aquello que se encontraba en cuestión.

> La audiencia y los españoles miraban á la Nueva España como una colonia [...] y el ayuntamiento y los americanos se apoyaban en las leyes primitivas y en la independencia establecida por el código de Indias, además de las doctrinas generales de los filósofos del siglo anterior, sobre la soberanía de las naciones, aunque todas las aplicaciones que de estas hacian, suponian que Méjico fuese ya independiente y pudiese ya obrar como nacion soberana, que era precisamente lo que los otros resistian é impugnaban.[82]

Desnudos aquí de un fundamento natural, se descubre entonces aquello que en la pregunta anterior aparecía borrado. Al igual que la definición respecto de *cómo* está constituida la nación, la de *cuál* es ésta no puede ser resultado de ninguna elección, puesto que constituye la premisa de toda elección; esto no puede determinarlo ningún congreso constituyente desde el momento en que tal definición se encuentra siempre ya implícita en su misma convocatoria. La pregunta respecto de cuáles son los sujetos de la imputación soberana nos traslada, en fin, más allá del universo de ideas pactista liberal; nos sitúa en el terreno de sus mismas condiciones de posibilidad.

La relación entre representación (*nación*) y soberanía (*estado*) se tornaría así por segunda vez problemática, pero esta vez

[82] Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, México, Impr. de J. M. Lara, 1848-1852, I, p. 191.

esta tensión vendrá a alojarse en el interior de los sistemas de referencias conceptuales modernas. Se cierra así el círculo abierto por Talamantes. La diagonal que abre la torsión conceptual, esa "historia de efectos", por la que habrían de quebrarse los lenguajes tradicionales se desplegaría, como vimos, a partir del punto en que la representación se desprende de la figura de un soberano trascendente para transferirse a aquella entidad que supuestamente le preexiste: la *nación*, la cual debería entonces representarse a sí misma, dando así origen a un nuevo concepto de soberanía (una soberanía inmanente, la cual se condensa en la figura del poder constituyente). Quebrado ahora aquel supuesto que articulaba el campo semántico conformado por las categorías de *pueblo, nación y soberanía*, a saber, el de la preexistencia de la nación, la idea de ésta habría nuevamente de desprenderse de la soberanía para rearticularse en un nivel superior, lógicamente precedente de realidad social, que no será ya, pues, el del acto institutivo originario de ella sino el de sus propias premisas.

Historia, nación y razón

Uno de los tópicos tradicionales en la historiografía nacional latinoamericana consiste en asociar la precariedad de los nuevos arreglos institucionales con la modernidad de sus orígenes. A diferencia de las europeas, cuyos orígenes míticos se hunden en el pasado remoto, las naciones latinoamericanas eran, muy obviamente, construcciones políticas recientes y, en gran medida, arbitrarias. De modo sugestivo, las corrientes revisionistas retomarán este mismo patrón interpretativo. Según señala Guerra, la imposibilidad de arraigar un sentido de nacionalidad se explica "en la medida que [los nuevos estados nacionales] no podrían basarse en aquellos elementos culturales que en la Europa definirán después la 'nacionalidad': la lengua, la cultura, la religión, un origen común, real o supuesto".[83] Este argumento, en realidad, no es del todo compatible con la hipótesis de este autor acerca de que fue, por el contrario, la incomprensión por parte de la población local (aferrada, según afirma, a imaginarios tradicionales) de la idea moderna de nación, como una entidad abstracta, homogénea y unificada (es decir, la idea opuesta a la que refiere en la cita anterior), lo que impidió la afirmación de los nuevos Estados. En efecto, la comprobación del origen estrictamente político de las naciones latinoamericanas, que es, de hecho, la marca de su modernidad, pero que ahora, para Guerra, constituiría su principal déficit, llevaría a una de sus fuentes más citadas al respecto, Benedict Anderson, a la conclusión opuesta, y a asegurar que en América Latina las "comunidades de criollos desarrollaron tempranamente concepciones de la nacionalidad [*nation-ness*] *mucho antes aún que en la mayor parte de Europa*".[84]

Lo cierto es que los nuevos Estados, una vez instalados, requerirían, para su afirmación, fundarse en principios de legitimidad menos contingentes que los azares de las batallas en las guerras de independencia o la serie de vicisitudes políticas que les siguieron. La lucha contra el pasado colonial se trocaría entonces en una lucha no menos ardua por negar (o, al menos, velar) la eventualidad de sus orígenes como Nación y encontrarles basamentos culturales más permanentes. A fin de afirmar los nuevos Estados era necesario, en fin, consolidar lo que no era más que un patriotismo americanista vago en una "conciencia nacional" a la que se subordinaran otras formas de identidad (regionales, de casta, etc.). Surgiría así la idea de que los

[83] François-Xavier Guerra, "Las mutaciones de la identidad en la América hispánica", en Guerra y Annino (coords.), *Inventando la nación*, p. 219.

[84] Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1991, p. 50. Para una perspectiva opuesta, véase José C. Chiaramonte, "El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana", *Cuadernos del Instituto Ravignani* 2, Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", 1991.

nuevos Estados sólo dieron forma institucional a nacionalidades largamente preexistentes cuyo linaje la historiografía respectiva habría de revelar.

Este programa acompañará de manera natural el giro conceptual que comenzaba a producirse en Europa con la difusión de las filosofías de la historia del romanticismo. Éstas concebirán a las naciones como organismos que evolucionan siguiendo sus propias tendencias inherentes de desarrollo, desplegando históricamente aquel principio que las identifica. De acuerdo con este concepto, cada nación tiene su lógica objetiva de formación inscripta en su propia configuración natural. La voluntad subjetiva puede eventualmente alentar o desalentar determinadas tendencias inherentes suyas; lo que no puede hacer es desconocerlas llanamente y pretender introducir en ese organismo social un curso evolutivo que no forme parte ya de sus alternativas potenciales de desarrollo. El conocimiento histórico, la penetración de ese germen primitivo de sociabilidad en que descansa la comunidad dada, y explica el sentido de las vicisitudes de su curso histórico efectivo, contendría también, pues, las claves últimas de su gobernabilidad.

Dentro de los marcos de los esquemas tradicionales de la historia de ideas, este concepto organicista no puede interpretarse sino como un regreso a un ideal social más propio del Antiguo Régimen. El historicismo romántico parece, en efecto, retrotraer al pensamiento local a un horizonte de ideas muy próximo al constitucionalista histórico. Éste proveía la matriz de pensamiento básica que llevaría a apelar al pasado a fin de descubrir la constitución natural propia a cada comunidad nacional, lo que devolvería a usos claramente tradicionales de términos tales como los de "constitución" y "nación". De allí que, para Guerra, la definición de nación de Sarmiento, de que "la autoridad *se funda en el asentimiento indeliberado que una nación da a un hecho permanente*", le aparezca como una clara prueba de la pervivencia de imaginarios tradicionales. Ésta, dice, "pone implícitamente de manifiesto la inexistencia de la nación moderna —entendida como una asociación de individuos autónomos, los ciudadanos— y sí, en cambio, la permanencia de ese otro tipo de comunidades venidas de la historia que claman por sus derechos ignorados en el nuevo sistema de referencias".[85]

Resulta aquí de nuevo sintomático el hecho de que las corrientes revisionistas latinoamericanas, en su intento de discutir los relatos nacionalistas locales, se basen en autores como Benedict Anderson y Eric Hobsbawm, a quienes invocan siempre para extraer, en realidad, una conclusión opuesta a la de aquéllos. Lejos de denunciar su tradicionalismo, lo que esos autores intentan es desmontar las visiones nacionalistas revelando, justamente, cómo la idea romántica organicista de nación como una entidad natural y objetiva ("indeliberada" y "permanente", en las palabras de Sarmiento) es una categoría, en verdad, *absoluta y completamente moderna*, sin lazos en común con los modos premodernos de comprensión de la sociedad.

La identificación del organicismo romántico con el concepto organicista de un Jovellanos o un Martínez Marina lleva, en efecto, a perder de vista el aspecto crucial que distingue ambos horizontes de pensamiento. La apelación a la historia que proponía el constitucionalismo histórico expresaba, justamente, la carencia de toda conciencia propiamente histórica. Ésta seguía el viejo ideal pedagógico ciceroniano de la *historia magister vitae*. Como señaló Koselleck, tal ideal pedagógico se sostiene en el supuesto de la iterabilidad de la historia, es decir, que las mismas situaciones básicas se reiteran, sólo alterando su escenario. En definitiva, éste carece de un concepto de la Historia como un sustantivo colectivo singular (un *en sí* y *para sí*), que contiene un principio intrínseco de desarrollo, es decir, despliega una temporalidad inmanente, haciendo imposible todo regreso a situaciones precedentes, que es la noción que introdujo, precisamente, el romanticismo. Lo que existían para aquél eran, por

[85] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, p. 350.

el contrario, pluralidad de *historias*, las cuales habrán eventualmente de reiterarse. En fin, lejos de participar de un mismo concepto, es este ideal pedagógico tradicional lo que las filosofías de la historia del romanticismo vinieron, justamente, a desmantelar.[86]

La interpretación de Guerra, hay que decirlo, es una muestra del tipo de anacronismos a los que conducen las visiones dicotómicas propias de la tradición de historia de ideas (en cuyos marcos, todo apartamiento del tipo ideal liberal ilustrado "moderno" no cabe pensarlo más que como una recaída en una visión tradicionalista, que expresaría la persistencia de patrones culturales o sociales premodernos). En definitiva, éstas llevan a arrancar los sistemas conceptuales del nicho epistemológico particular dentro de los cuales cobran sentido, estableciendo así arbitrarias conexiones transhistóricas. La asociación entre dos conceptos correspondientes a períodos muy distintos de la historia intelectual, como el constitucionalismo histórico y el romanticismo, en una común oposición al concepto liberal ilustrado que fuera, de hecho, contemporáneo del primero, es un claro ejemplo del tipo de problemas que plantean los análisis centrados en las "ideas", obliterando el sustrato conceptual que en cada caso les subyace y determina la historicidad de las formaciones discursivas.

En efecto, a pesar de sus contenidos opuestos en el nivel de su discurso explícito (las ideas), el constitucionalismo histórico ("tradicionalista") se sitúa, en realidad, en un mismo plano epistémico que el pensamiento liberal ilustrado ("moderno"); comparte con éste un mismo suelo categorial. Ambos se fundan en una misma visión ahistórica tanto del mundo natural como social. En fin, resultan indisociables, entre otras cosas, de

[86] Al respecto, véanse Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965, y "La historia magistra vitae", *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 41-66.

las teorías fijistas de la *historia natural* de los siglos XVII y XVIII.[87] El surgimiento del pensamiento romántico, por el contrario, se asocia estrechamente al desarrollo de las corrientes evolucionistas surgidas a comienzos del siglo XIX y resulta incomprensible desprendido de ellas. Éstas habrán de quebrar la oposición entre evolución y preformación, propia de la *historia natural*, introduciendo un principio de formación progresiva en los procesos genéticos. En este caso, lo que se encontrará preformado, y que garantiza, en última instancia, la regularidad de los procesos biológicos y permite la reproducción sistemática de las especies, ya no será ningún conjunto de rasgos fijos, sino el principio de su formación, algo parecido a lo que hoy llamamos un "programa genético".[88]

Este concepto se aplicará también para comprender la génesis de las sociedades. Se introduce así un principio de desarrollo en el plano de la instancia constitutiva de la sociedad (ésta no será el resultado de un único acto, sino de un largo proceso madurativo), abriendo, de este modo, un horizonte nuevo de interrogación, extraño por completo al lenguaje liberal ilustrado. En última instancia, la llegada del romanticismo vino a llenar un vacío conceptual en el concepto pactista moderno, permitiendo tematizar aquello implícito en éste, pero inabordable dentro de sus marcos: cómo se constituye el propio *poder constituyente*.[89] Para ello, sin embargo, deberá an-

[87] Véase Elías J. Palti, *La nación como problema*.

[88] Véase Elías J. Palti, "La 'metáfora de la vida'. La filosofía de la historia de Herder y los desarrollos desiguales en las ciencias naturales de la Ilustración tardía", *Aporías*, pp. 133-192.

[89] Como señala Jürgen Habermas: "Hay una brecha conceptual en la construcción legal del estado constitucional que invita a ser llenada por una interpretación naturalista de la nación. La extensión y los límites de una república no pueden establecerse sobre la base de criterios normativos. En términos puramente normativos, no puede explicarse cómo se compone el universo de aquellos que se unen a fin de formar una asociación libre e igualitaria

tes minar aquel supuesto que se encontraba en su base y había sido la piedra de toque para la mutación conceptual abierta con la revolución de independencia: el postulado de la génesis convencional de lo social, con lo que termina destruyendo el concepto mismo de *poder constituyente*. Más precisamente, volverá a recluirlo en el ámbito estricto del *pactum subjectionis*, para hendir la idea de un *pactum societatis* y transferirla al plano de los procesos evolutivos objetivos. Éste vuelve a colocarse, en fin, del lado de la naturaleza, pero esta vuelta sobre sí del lenguaje político para minar sus mismas premisas no devolverá ya, sin embargo, a un contexto discursivo precedente. En parte, porque esa misma naturaleza ya se ha transformado, se ha diversificado e historizado, albergando pluralidad de temporalidades diversas. La *ley natural* que ahora se invocará ya no será, pues, aquella genérica humana del neoescolasticismo (que también compartía el primer liberalismo, haciendo autocontradictorio el postulado de la preexistencia de la nación), sino que remitirá a aquel *plan de formación* específico a cada organismo particular.[90] En todo caso, la idea de una oposición llana entre iluminismo y romanticismo (atomismo y organicismo) pierde de vista el vínculo al mismo tiempo inescindible y conflictivo que liga a ambos horizontes conceptuales, el nexo di-

[...], quiénes deben y quiénes no deben pertenecer a dicho círculo. Desde un punto de vista normativo, los límites territoriales y sociales de un estado constitucional son contingentes [...] El nacionalismo encuentra su propia respuesta práctica a un punto que no puede ser resuelto en la teoría". Jürgen Habermas, "The European Nation-State - Its Achievements and Its Limits. On the Past and Present of Sovereignty and Citizenship", en Gopal Balakrishnan (comp.), *Mapping the Nation*, Londres, Verso/New Left Review, 1996, pp. 287-8.

[90] La idea de "plan de formación" fue introducida en el siglo XVIII por Étienne Geoffroy, fundador de la cristalografía, y padre del famoso biólogo Geoffroy de Saint Hilaire, quien aplicará ese concepto a la biología en donde tendrá larga historia. Uno de sus seguidores, Goethe, usará el mismo concepto como base para su famoso escrito sobre "la metamorfosis de las plantas".

námico que lleva de uno a otro y que hace a este último una formación conceptual radicalmente diversa de la primera, pero cuya emergencia habría sido inconcebible sin ésta.

Lo visto permite comprender mejor el sentido de la empresa intelectual a la que se abocaría, con éxito desigual, una segunda generación de pensadores surgida tras la independencia. Quien mejor la sintetizó fue, en realidad, un alemán, Karl von Martius, cuando en 1842 definió el programa que habría de presidir al cenáculo de historiadores congregados en torno del Instituto Histórico y Geográfico Brasileño. En *Como se deve escrever a História do Brasil*, Von Martius consagraba la idea de la peculiaridad de su existencia nacional fundada en la fusión original de tres elementos raciales-culturales diversos: el indígena, el negro y el portugués. "Estamos viendo", concluía, "un pueblo nuevo nacer y desarrollarse de la unión y el contacto entre estas tres razas distintas. Propongo que su historia evolucione de acuerdo con su ley específica de estas tres fuerzas convergentes".[91] Sobre estas bases se construiría en ese país una temprana y poderosa tradición historiográfica,[92] que alcanzaría su primera síntesis con la *História Geral do Brasil* (1854-1857), de Francisco A. de Varnhagen. Allí se revelaría cómo se fue con-

[91] En Bradford Burns (comp.), *Perspectives on Brazilian History*, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1967, p. 23. "El genio de la historia", decía más adelante von Martius, "propuso la mezcla de pueblos de la misma raza con razas tan enteramente diferentes en su individualidad y carácter físico y moral a fin de formar una nueva y maravillosa nación organizada" (*ibid.*, 24). "Como se deve escrever a história do Brasil" fue el trabajo premiado por el Instituto en el concurso realizado a propuesta de da Cunha Barbosa durante su 51ª sesión de noviembre de 1840.

[92] Para este resultado fue clave la figura de Pedro II, quien presidiría en persona las sesiones del IHGB durante cuarenta años, desde 1849 hasta su derrocamiento. La del historiador se volvería así una figura particularmente notable durante el Segundo Imperio, dado su acceso directo al monarca, siendo éstos normalmente recompensados con títulos de nobleza y altos cargos políticos.

formando un tipo brasileño particular, desprendiéndose progresivamente de su antepasado portugués, y que dotaría a la nación brasileña de una identidad definida.[93]

Es cierto, sin embargo, que en la América hispana (quizá con la sola —y notable— excepción de Chile) dicho proyecto se revelaría mucho más difícil de realizar, y sólo de manera tardía en el siglo XIX habría de plasmar (aunque en un marco intelectual ya modificado, teñido por las ideas positivistas). Pero ello no resultaría necesariamente de las características de las nuevas sociedades posrevolucionarias. De hecho, la ausencia de una *identidad nacional* fácilmente perceptible nunca fue en sí misma un obstáculo para la creación del tipo de ficciones de identidad como las nacionales. Pensar esto sería no tanto una ingenuidad como aceptar acríticamente lo que el propio relato genealógico de la nacionalidad postula. En definitiva, la afirmación revisionista que señala la carencia de fundamentos culturales preexistentes a los nuevos Estados como explicación última de su precariedad, en realidad, no hace sino afirmar, por la negativa, aquello que niega por la positiva. Es decir, presupone la validez, en principio, del esquema explicativo nacionalista-culturalista, lo que revela hasta qué punto la visión revisionista de la historia político-intelectual latinoamericana no es sino la contracara invertida de la nacionalista.

Por otro lado, tampoco alcanzaría a explicar cómo fue que, aunque los supuestos condicionantes culturales últimos no se alteraron en lo esencial, puesto que se trataría de un sustrato inmutable, por definición, se iría eventualmente imponiendo en los distintos países un poderoso sentido de la nacionalidad, que terminaría subordinando efectivamente otras formas de identidad. Lo cierto es que, más allá de las dudas y diferencias que inevitablemente subsistirán respecto de cuáles serían éstas,

[93] Francisco A. de Varnhagen, *História Geral do Brasil*, San Pablo, Editora Universidade do São Paulo, 1988.

en la segunda mitad del siglo XIX se iría difundiendo con rapidez la idea de la existencia de identidades nacionales diferenciales. Este supuesto pronto se naturalizaría en el discurso político, pasando a formar parte del suelo de sus premisas incuestionadas. La nación dejaría de aparecer ella misma como problema, como una entidad histórica y contingente (y, por lo tanto, arbitraria, cuyos fundamentos resultan, en última instancia, indecidibles) para convertirse en una verdad autoevidente, el principio explicativo último de todo desarrollo histórico. Resuelta así finalmente la segunda de las preguntas que tensionaron el debate político en las décadas críticas que siguieron a la independencia, se reabriría, sin embargo, la primera de ellas, aunque ello ocurrirá en un contexto discursivo ya alterado por completo. Es la idea de un sujeto homogéneo la que habrá de problematizarse de nuevo, síntoma inequívoco del proceso de socavamiento que venía sufriendo el vocabulario surgido de la quiebra del vínculo colonial. Comenzará así a esbozarse una nueva mutación conceptual. Las redefiniciones operadas en torno del campo semántico articulado a partir de las categorías de *opinión pública, razón y voluntad* nos permitirán observar más en detalle la estructura básica que definía a ese vocabulario, y cómo ésta se iría minando hasta por fin dislocarse, abriendo así un horizonte conceptual ya por completo extraño a aquél, pero no por ello menos inherentemente "moderno".

3
Opinión pública / Razón / Voluntad general

La opinión pública, en otras palabras, implica la aceptación de una política abierta, pública. Pero, al mismo tiempo, sugiere una política sin pasiones, una política sin facciones, una política sin conflictos, una política sin temor. Podría decirse incluso que ella representa una política sin política.

KEITH M. BAKER, *Inventing the French Revolution*

La ruptura del vínculo colonial trajo aparejadas, como vimos, alteraciones políticas irreversibles. Privadas ya las nuevas autoridades de toda garantía trascendente, sólo la voluntad de los sujetos podría proveerles un fundamento de legitimidad. Y ésta encarnaría en la "opinión pública". De allí que los gobernantes habrán de invocarla siempre. Tal invocación no sería, además, sólo retórica. En el curso del siglo XIX se difunde con rapidez la idea del "poder de la opinión". Ésta aparecerá como una suerte de tribunal en última instancia cuyo fallo sería inapelable. Según se admite, ningún gobierno podría sostenerse si contradijera las tendencias de la opinión.

La pregunta que esta perspectiva plantea es qué era esta "opinión pública" de la que se hablaba, quiénes la formaban, cuáles eran son sus órganos, cuáles, en fin, los fundamentos de su alegado poder y efectividad. La respuesta a estas preguntas no puede ser unívoca, dado que tanto las ideas al respecto como las prácticas concretas en que éstas se sustentaban se modificaron de manera profunda a lo largo del siglo. El trazado de la errática trayectoria de la opinión pública en América Latina nos ofrece claves fundamentales para comprender la estructura del lenguaje político surgido de la descomposi-

ción de los imaginarios tradicionales, que llamaremos el "modelo jurídico de la opinión pública",[1] y cómo ésta se iría, a su vez, minando, abriendo así las puertas a una nueva mutación conceptual.[2]

Los orígenes del modelo jurídico de la opinión pública y sus presupuestos

En un artículo incluido en *Los espacios públicos en Iberoamérica*, Annick Lempérière ofrece un relato del origen del concepto "moderno" ("forense") de opinión pública que nos ayuda a comprender cómo se desprende y en qué se distingue de sus antecedentes clásicos.[3] Por cierto, las ideas de *opinión* y *publicidad* no nacen a fines del siglo XVIII; ellas formaban parte fundamental del discurso político precedente. "Idealmente", dice Lempérière, en el Antiguo Régimen "cualquier conducta debía estar en el caso de ser 'pública' porque la publicidad garantizaba su rectitud moral".[4] La opinión pública fungía así al modo de un "tribunal", censurando o aprobando públicamente las conductas individuales, fijando, en fin, una "opinión social" o reputación. Éste es también el concepto al que apelan los primeros patriotas. Los escritos del mexicano José Joaquín Fernández de Lizardi ilustran cómo se produce esa torsión por la cual éste se convertiría en la base para minar el régimen colonial.

Siguiendo una pauta tradicional, en los escritos de *El pensador mexicano* (su seudónimo preferido), la opinión pública aparece como una suerte de reservorio de máximas consuetudinarias trasmitidas de generación en generación mediante el ejemplo ("*consuetudo est altera natura*", decía);[5] en fin, una *doxa* o saber social compartido en que se encarna aquel conjunto de principios y valores morales donde descansa la convivencia comunal. En ellos se condensa, a su vez, una inclinación al bien innata en el hombre, se hace manifiesta su naturaleza racional. El error, por el contrario, expresa una desviación de las sanas costumbres, producto de una mala apreciación de las normas sociales, o bien de alguna perversión congénita (como el egoísmo, la codicia, etc.). Pero éste sólo puede afectar a los hombres

[1] Esto es, la idea de ésta como una suerte de tribunal neutral que, tras evaluar la evidencia disponible y contrastar los distintos argumentos, accede, idealmente, a la "verdad del caso". Ya Alexis de Tocqueville señaló la importancia que tuvo la cultura jurídica en la emergencia del concepto moderno de la opinión pública. "Las cortes de justicia", decía, "fueron mayormente responsables de la noción de que todo asunto de interés público o privado sea sujeto a debate". Alexis de Tocqueville, *Old Regime and Revolution*, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1957, p. 117. Sobre los orígenes de ese concepto, véanse Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990; Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995, y Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, The MIT Press, 1991.

[2] Esta hipótesis se encuentra desarrollada en Elías J. Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, FCE, 2005.

[3] En su contribución a *Los espacios públicos en Iberoamérica*, Geneviève Verdo señala que "La noción de 'opinión pública' en el momento de su aparición —es decir, en la últimas décadas del siglo XVIII, al desencadenarse las revoluciones liberales— no se define fácilmente. Los estudios de Michael K. Baker (*sic*) y Mona Ozouf sobre el caso francés muestran que coexisten en el léxico de la época muchas expresiones (entre otras, las de *esprit public*) cuyos sentidos son próximos y que la noción misma aparece marcada por cierta ambigüedad". Verdo, "El escándalo de la risa, o las paradojas de la opinión en el período de la emancipación rioplatense", en Guerra y Lempérière (coords.), *Los espacios públicos en Iberoamérica*, p. 225.

[4] Annick Lempérière, "República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)", en Guerra y Lempérière (coords.), *op. cit.*, p. 63.

[5] José Joaquín Fernández de Lizardi, "Educación", *El Pensador Mexicano* (2/1/1813), en *Obras*, México, UNAM, 1968, III, p. 107.

considerados de manera individual;[6] nunca puede convertirse en principios de conducta socialmente compartidos. Los escritos de Fernández de Lizardi revelan una confianza, si no en la probidad de los ciudadanos como individuos, sí en el sistema de los controles sociales que protegen y preservan a los sujetos de las pasiones, las cuales en privado pueden desplegarse con libertad. De allí el consejo de "el coronel" a su hija, Prudenciana, en *La Quijotita y su prima*, de que evite el contacto con los hombres en privado, dado que, "cuando no tenemos testigos de nuestras debilidades", "las pasiones no se pueden sujetar a la razón".[7] En fin, como señalaba Lempérière, sólo la publicidad de las acciones haría posible distinguir el bien del mal (la falsa virtud, decía Fernández de Lizardi, "no puede ser constante" y, al final, siempre se descubre).[8]

Sin embargo, aquel autor introducía un giro fundamental en este concepto desde el momento que en nombre de esta opinión pública interpelaba a las propias autoridades coloniales. De este modo las colocaba en un pie de igualdad con el resto de los mortales; borraba el *pathos de la distancia* que le confería su dignidad y que emanaba del *arcano* (la posesión de un saber inaccesible a los comunes súbditos). Como puntualiza en un panfleto dirigido al virrey Venegas:

> Hoy es cuando los aduladores andarán quebrándose las piernas por subir a la cumbre *bipartita* [...] Pero ¡oh, fuerza de la verdad!, hoy se verá vuestra excelencia en mi pluma un miserable mortal, un hombre como todos y un átomo despreciable a la faz del Todopoderoso. Hoy se verá vuestra excelencia un hombre que (por serlo) está sujeto al engaño, a la preocupación y a las pasiones.[9]

[6] De allí deriva la sociabilidad natural del hombre. "Esta necesidad [de reunirse en sociedad] se funda", decía Suárez, "en el hecho de que el hombre es un animal sociable, que exige por su propia naturaleza una vida social y de relación con otros hombres. [...] Pues los hombres, individualmente considerados, difícilmente conocen las exigencias del bien común, y rara vez lo desean por sí mismos". Francisco Suárez, *De legibus*, lib. I, cap. III, p. 57.

[7] José Joaquín Fernández de Lizardi, *La Quijotita y su prima (1818-9)*, México, Porrúa, 1990, p. 211.

[8] *Ibid.*, p. 206.

Los funcionarios no son, pues, más que individuos y, como tales, víctimas de las pasiones y los intereses personales; susceptibles, en fin, de errar ("todos los que nos gobiernan y han gobernado son hombres, receptáculos de vicios y virtudes", decía).[10] Al error de los individuos, que es ahora también el de un poder despojado de sus misterios y dignidad, Fernández de Lizardi opone aquí las verdades colectivas (sociales), en cuyo representante se erige. La opinión pública se instituye así como un reino de transparencia enfrentado al ámbito de la oscuridad de los sujetos particulares (en el que se incluyen a los funcionarios reales). Y ésta raramente erraba:

> La opinión pública, por lo común, siempre es certada [sic], porque como al hombre le es innato apetecer el bien y huir del mal, se sigue que, queriendo el bien de todos, los más lo saben distinguir y casi siempre es buena la opinión pública.[11]

La opinión pública, instituida como el lugar de la Verdad, aparecía aquí también como el ámbito de la moralidad, enfrentado a un poder que, si se hurtase a la vista del "ojo público",

[9] José Joaquín Fernández de Lizardi, "Al Excelentísimo Señor Don Francisco Xavier Venegas", *El Pensador Mexicano* (3/12/1812), en *Obras*, III, pp. 83-84.

[10] José Joaquín Fernández de Lizardi, "Pronóstico político de *El Pensador Mexicano* y explicación de otro igual que escribió en el año de 1814" (12/5/1824), en *Obras*, XII, p. 664.

[11] José Joaquín Fernández de Lizardi, *El hermano del perico que cantaba la victoria. Periódico político y moral* (1823), en *Obras*, V, p. 64.

no podría evitar su perversión. Por ese mismo intermedio, la prensa —el nuevo nombre de la publicidad, el *ágora* moderno— se erigía como el único medio capaz de prevenir la corrupción de los funcionarios. El *Bien* y la *Verdad* se fundían entonces en la *Opinión*. Surgía así la noción del "tribunal de la opinión" como al mismo tiempo juez supremo de las acciones del poder y fuente de su legitimidad. No obstante, el concepto lizardiano guardaba aún una premisa de matriz claramente premoderna. Sólo tras la independencia habría ésta de quebrarse, dando en verdad lugar a la emergencia del concepto *jurídico* de la opinión pública.

En efecto, el modelo lizardiano partía todavía, como vimos, del supuesto de la transparencia, en principio, de las normas fundamentales de moralidad en que se funda la vida comunal, su *nomos* constitutivo. Para Fernández de Lizardi, el pueblo portaba colectivamente una suerte de saber intuitivo, tenía un acceso inmediato a la Verdad, la cual resultaría manifiesta, al menos, para aquellos cuyo entendimiento no se encontraba ofuscado por las tinieblas de las pasiones personales. "La Verdad es Señora, pero muy familiar con todo el mundo", le confiaba ésta, sin el menor pudor, a El Pensador; "yo bien deseo que todos me vean, me conozcan, me traten y me amen; para esto me hago demasiado visible".[12] Su visibilidad derivaba, en última instancia, de su *apriorismo*. Y aquí radica el aspecto más claramente "tradicional" de su concepto. La Verdad, las máximas fundamentales de moralidad en que descansa la comunidad, se imponía a sus miembros, al igual que los dogmas de la religión a los creyentes, como algo dado; su establecimiento no suponía elección alguna o reflexión; ésta se mostraba a sí misma a quien quisiera verla. No cabía aquí diversidad de pareceres: sólo existían quienes conocían la verdad y quienes la ignoraban. En definitiva, para dicho autor, el universo ético se encontraba *en la misma relación de trascendencia respecto de la sociedad que tenía el poder en el Antiguo Régimen.*

[12] José Joaquín Fernández de Lizardi, "Ridentem dicere verum ¿quid vetat?", *El Pensador Mexicano* (1/11/1814), en *Obras*, III, p. 464.

Roto el vínculo colonial, este concepto se tornaría insostenible. La sociedad civil se convertiría entonces de ámbito de la unidad moral comunal en espacio de disenso (según admitía entonces, "la divergencia de opiniones amenaza [con] la anarquía por todas partes. Un pueblo dividido en opiniones e intereses es imposible que consolide su felicidad").[13] Y esto quebraba la idea de la transparencia de la Verdad. Las normas sociales se volvían incoherentes e incomprensibles. La oscuridad abandonaba así su reducto en el ámbito privado para abrazar también al espacio público; virtud y vicio, verdad y error resultaban ya indiscernibles, frustrando toda posibilidad de un orden político estable.

La reformulación del concepto de opinión pública que realiza la generación subsiguiente de pensadores toma ya como su punto de partida precisamente esta idea de la relativa oscuridad de la Verdad. Para autores como el mexicano José María Luis Mora, ésta, lejos de aparecer como destructiva de toda posibilidad de funcionamiento estable del ordenamiento institucional secular, era de hecho la que abría las puertas al progreso humano.

> Si fuese tan fácil aprender como ver, el estudio perdería todo su valor. Es necesario que una especie de oscuridad y de barreras fuertes nos hagan sentir el gozo y el honor de disipar la una y allanar las otras. La virtud dejaría de excitar nuestro interés, nuestra veneración, nuestro entusiasmo, si no tuviese que vencer a las pasiones, y luchar contra la desgracia.[14]

[13] José Joaquín Fernández de Lizardi, "Pronóstico político de *El Pensador Mexicano* y explicación de otro igual que escribió en el año de 1814" (12/5/1824), en *Obras*, XII, p. 662.

[14] José María Luis Mora, "De la oposición", *El Observador*, 2ª época (4/8/1830), III, p. 42.

Encontramos aquí un primer punto de inflexión a partir del cual habría de desplegarse un nuevo lenguaje político. La Verdad ya no resulta inmediatamente visible, ni la virtud un mero dato, sino algo que debe lograrse de manera esforzada, en su lucha permanente contra las certidumbres aceptadas de modo atávico. La opinión pública deja, en fin, de aparecer como la premisa para convertirse en un resultado de la *politikà* (entendida como *publicidad*); ésta eleva la pura opinión subjetiva (*doxa*) a convicción racionalmente fundada (*ratio*),[15] convierte la mera opinión en "opinión *pública*" ("la opinion pública", decía *El Observador*, "*es la voz general de todo un pueblo convencido de una verdad, que ha examinado por medio de la discusion*").[16]

Se incorpora de este modo un nuevo ámbito al reino de la política. Son los propios sujetos los que deben ahora dictarse a sí mismos las normas que habrán de regir su vida comunal. Llegamos así a la segunda redefinición fundamental que se produce en el concepto lizardiano, y que señala aquel punto de fisura en torno del cual girará todo el pensamiento político subsiguiente. La idea de la *inmanencia* de las normas (la inexistencia de Dios o autoridad superior alguna que pueda conferirlas) será, en efecto, la que abrirá las puertas a la *politización* de la propia esfera pública (en el concepto lizardiano la política, como vimos, se veía reducida a una cuestión, en última instancia, puramente ética), y también en la que se condensará el

[15] Como señala Baker, "por largo tiempo sinónimo de inestabilidad, fluidez, subjetividad, la noción de opinión ahora se estabiliza por su conjunción con el término 'pública', aumiendo así la universalidad y objetividad de *la chose publique* en el discurso absolutista [...] La universalidad y objetividad de la opinión pública son constituidas por la razón". Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution*, p. 194.

[16] "Discurso sobre el modo de formarse la opinion pública", *El Observador*, 1ª época (2/1/1828), III, p. 370. *El Observador* era el diario dirigido por Mora que servía de vocero de la logia escocesa. Los textos doctrinales que éste contiene básicamente reproducen ideas aparecidas originalmente en *El Espectador Sevillano*, de Alberto Lista.

núcleo problemático inherente a todo sistema de gobierno postradicional (y que ninguna teoría política habrá de resolver).

En efecto, el aspecto crucial que la crisis abierta tras la independencia plantea es que ésta resultaría demoledora no sólo del supuesto de la *trasparencia* de las normas que gobiernan la sociedad, sino también de la idea de su *trascendencia* (*objetividad*). El *Plan de la Constitución política de la Nación Mexicana* hace manifiesto ya el tipo de problema que esto genera.

> A la época en que una nación destruye el gobierno que la regia, y establece otro que la subrogue, los pueblos, *viendo que son obra suya las creaciones políticas*, comienzan á sentir sus fuerzas, se exaltan y vuelven dificiles su administracion. Las voluntades adquieren un grado asombroso de energia, cada uno quiere lo que juzga mas útil: todo tiende á la división, todo amenaza destruir la unidad.[17]

El modelo jurídico de la opinión pública nace, en fin, de la crisis de aquel doble supuesto en que descansaba el concepto de Fernández de Lizardi de la opinión pública: la transparencia y la

[17] "Plan de la Constitución Política de la Nación Mexicana" (1823), en Lilian Briseño Senosiain, Ma. Laura Solares Robles y Laura Suárez de la Torre (comps.), *La independencia de México. Textos de su historia*, México, SEP/Instituto Mora, 1985, III, p. 87 (énfasis agregado). Del mismo modo, para *El Águila Mexicana*, que publica por primera vez en español los *Sophismes anarchiques* de Bentham, el origen de la inestabilidad que afectaba a México radicaba en "el abuso que se hace del derecho que tenemos de observar las operaciones del gobierno. Cada individuo ve á su modo la marcha de aquel". "La opinion", *El Águila Mexicana* (14/10/1824), 183, p. 4. Según denunciaría luego *El Imparcial*, "si cada individuo de una sociedad tuviera derecho para revolucionarse contra el gobierno que cree defectuoso, estaría esta sociedad en estado de guerra permanente". *El Imparcial* I.1 (18/6/1837), p. 1. Sobre los problemas que acarrea la idea de soberanía individual dentro del concepto contractualista, véase W. R. Lund, "Hobbes on Opinion, Private Judgement and Civil War", *History of Political Thought* XIII.1, 1992, p. 67.

trascendencia de los valores y normas. Ello, sin embargo, parecía volver imposible todo orden regular. Si los sujetos, ahora instituidos como únicos soberanos, pudieran retirar en cualquier momento su adhesión a los poderes establecidos, no habría forma de establecer ningún gobierno. En fin, el ideal típicamente moderno de autodeterminación soberana de los sujetos choca de manera inevitable con el carácter regular de todo orden institucional, el cual es necesariamente trascendente a las voluntades e intereses accidentales de sus miembros individuales.

El concepto deliberativo de la opinión pública contendría, en definitiva, una contradicción inherente. Por un lado, éste presupone todavía la idea de una Verdad objetiva (la "verdad del caso") en torno de la cual los distintos pareceres pudieran eventualmente converger.[18] Y ello es necesariamente así porque, si no hubiera una Verdad última en materia política, el juego de las interpretaciones se prolongaría de modo indefinido sin un anclaje de objetividad que permitiera saldar las diferencias y alcanzar un consenso asumido de manera voluntaria. El resultado sería, en tal caso, algo muy cercano al "estado de naturaleza" hobbessiano (al que sólo podría poner término la imposición de la voluntad de un déspota). Sin una Verdad, todo debate se volvería, pues, imposible. Pero, por otro lado, si existiera una Verdad, entonces la apelación a la opinión pública no tendría sentido. La resolución de las cuestiones en disputa cabría confiarla a los *expertos*. En última instancia, no existirían opiniones, sino quienes poseen la verdad y quienes la ignoran

[18] Según se afirma en un artículo aparecido en 1820 en *El Hispanoamericano-Constitucional*, "así como la voluntad general de un pueblo, que se expresa por medio de las leyes, es la reunión de las voluntades particulares de los ciudadanos acerca de los objetos de interés general, así la opinión pública no es ni puede ser otra cosa sino la coincidencia de las opiniones particulares en una verdad de que todos están convencidos". Lorenzo de Zavala, "Cómo se forma la opinión pública", *El Hispanoamericano Constitucional* (13/6/1820), en *Obras. El periodista y el traductor*, México, Porrúa, 1966, p. 31.

(lo que nos devuelve a la idea del rey-filósofo de Platón, o bien su remedo moderno, alguna suerte de tecnocracia). En síntesis, sin una Verdad última, el debate racional sería imposible, pero, con una Verdad, éste sería ocioso. Y esto nos conduce a la cuestión del "unanimismo".

Opinión pública y unanimismo

Para la escuela revisionista, como vimos, lo que habría de marrar el desarrollo de la idea moderna de opinión pública en la región sería la pervivencia de arraigados prejuicios tradicionalistas. Su síntoma característico sería la contaminación de ésta con un ideal unanimista definitivamente contradictorio con ella. En principio, el ideal deliberativo en que esa idea se sustenta presupone la controversia, la divergencia de opiniones. Sin embargo, la persistencia de una visión holista de la sociedad, propia de las tradiciones corporativas medievales, derivará en un rechazo a toda forma legítima de disenso.

> Esta teoría de la opinión pública, cuyo carácter moderno es, en muchos aspectos, evidente, presenta otros que lo son mucho menos. El más llamativo es la concepción unanimista de la opinión [...] Para evitar el riesgo de que la diversidad de opiniones conduzca a la guerra de partidos, se preconiza una solución sorprendente: la formación de un partido nacional [...] El pluralismo político real no forma parte aún del espíritu del tiempo.
> El ideal continúa unanimista y los "partidos" —o mejor dicho los grupos políticos que compiten por el poder— se conciben peyorativamente como "bandos" o "facciones" cuya acción conduce a una "discordia que pone en peligro la cohesión social".[19]

[19] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, FCE, 1993, pp. 273-4 y 360.

En esta afirmación, Guerra retoma una visión profundamente arraigada entre los historiadores de ideas en la región.[20] Sin embargo, tras ese consenso se observan ciertas ambigüedades, las cuales se hacen manifiestas en algunos de los escritos de esta escuela. Para Véronique Hébrard, por ejemplo, el unanimismo tiene raíces absolutistas, antes que corporativistas; éste es, en realidad, un resultado del proceso de centralización del poder operado por los borbones. La "soberanía única e indivisible" del monarca, dice, luego de la independencia será transferida a las nuevas autoridades. En ese mismo escrito surge todavía, sin embargo, una tercera explicación, distinta de las dos anteriores (y no del todo compatible con ellas). Siguiendo modelos ensayados para el análisis de los discursos de la Revolución francesa, Hébrard estudia el discurso bolivariano y relaciona ahora este afán de unanimidad con la propia lógica de la acción revolucionaria, la cual lleva a ver toda confrontación de opiniones como atentatoria contra la salud pública.[21]

[20] Para Jesús Reyes Heroles, por ejemplo, la falacia implícita en este principio era evidente: la voluntad general de la nación resulta aquí, rousseauniamente, excluyente de las voluntades particulares de los partidos. Y ello porque "la voluntad general es vista como voluntad unánime. La sola razón de la mayoría no obliga a ceder". Jesús Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, México, FCE, 1994, II, pp. 255-6. Resulta sugestivo observar que Richard Hofstadter señale algo parecido con respecto al sistema político norteamericano de comienzos del siglo XIX. Richard Hofstadter, *The Idea of a Party System. The Rise of Legitimate Opposition in the United States, 1780-1840*, Berkeley, University of California Press, 1969, p. 2.

[21] Véase Véronique Hébrard, "Opinión pública y representación en el Congreso Constituyente de Venezuela (1811-1812)", en Guerra y Lempérière, *Los espacios públicos en Iberoamérica*, pp. 196-224. Esta última interpretación de Hébrard retoma, en realidad, la propuesta original de Guerra en *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, que asocia el afán unanimista a la democracia moderna. Éste, aseguraba entonces siguiendo a Agustin Cochin (en quien Furet se basó para formular su tesis revisionista de la Revolución francesa), lejos de expresar un resabio premoderno, como señalaría luego en *Modernidad e independencias*, hacía manifiesto aquel "problema esencial de la política contemporánea": la voluntad de imponer un ideal de unanimidad tras el cual se oculta y ejerce, en realidad, el poder de la "maquinaria" (las sociedades de pensamiento que pronto darían lugar al terror como sistema de gobierno). "Cochin —decía— puso en evidencia la relación necesaria entre el mecanismo democrático y unanimista de las 'sociedades de pensamiento'." François-Xavier Guerra, *Mexico: del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, FCE, 2000, I, p. 165.

Estas oscilaciones argumentales expresan, en última instancia, las vacilaciones ideológicas de esta escuela.[22] El punto, de todos modos, es que ambas interpretaciones opuestas son, no obstante, perfectamente sostenibles. En definitiva, éstas muestran que el sentido del unanimismo no es unívoco, que éste, como todas las demás categorías que analizamos, no es en sí mismo "tradicional" o "moderno".[23] No basta, pues, con verificar su aparición para extraer conclusiones determinadas respecto del tipo de imaginario que subtiende a su invocación.[24] Su significado no puede, en fin, establecerse independientemente de la red discursiva particular en que ésta se produce.

Lo cierto es que el afán de unanimidad no era en absoluto contradictorio con los imaginarios modernos. De hecho, éste

[22] Sobre los giros en la trayectoria intelectual de Guerra, véase Elías J. Palti, "Guerra y Habermas: ilusiones y realidad de la esfera pública latinoamericana", en Erika Pani y Alicia Salmerón (coords.), *Conceptuar lo que se ve. François-Xavier Guerra, historiador. Homenaje*, México, Instituto Mora, 2004, pp. 461-483.

[23] En última instancia, no es otra cosa lo que Keith Baker, un autor tantas veces citado por los miembros de esa escuela, señala cuando afirma que la "'opinión pública' toma la forma de una construcción política o ideológica, antes que la de un referente sociológico discreto". Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution*, p. 172.

[24] Como surge del propio relato de Hébrard, en el caso específico que ella estudia, el intento de aislar la "representación nacional" de la "opinión pública" tenía, en realidad, motivaciones prácticas, más que raíces ideológicas: se trataba, concretamente, de evitar que la Sociedad Patriótica liderada por Miranda controlase el Congreso instalado en Caracas.

formaba parte fundamental del concepto *jurídico* ("moderno") de la opinión pública.[25] Como vimos, sin al menos una instancia de Verdad, la cual es, por definición, trascendente a las opiniones, dicho concepto no podría articularse. No obstante, es cierto aún que ésta resultaba, a la vez, destructiva de aquél. En última instancia, la historia del concepto de opinión pública es menos la marcha tortuosa hacia el descubrimiento de su "verdadera" noción (la que actúa como un *telos* hacia el cual ésta tiende, o debería tender) que el de los diversos intentos de confrontar esta aporía constitutiva suya, el tanteo incierto en un terreno en que no hay soluciones válidas preestablecidas.

Un primer modo característico en que el pensamiento liberal intentará resolver esta contradicción consistirá en establecer una distinción de niveles de legislación. Por ésta habrá de diferenciarse de manera tajante la esfera de los principios constitucionales fundamentales de la de los actos de gobierno. Sólo los segundos podrían ser objeto legítimo de controversia. No así los primeros, puesto que ellos proveen el marco dentro del cual ésta es posible. Como señaló, nuevamente, Mora:

> En una sociedad ya constituida el conflicto de opiniones jamás puede versar sobre las bases verdaderamente esenciales de la sociedad, es decir, sobre los pactos y las leyes que aseguran las garantías individuales [...]. Tampoco debe haber divergencia sobre las leyes ciertamente constitucionales [...]. La estabilidad que debe ser el carácter esencial de la constitución, se opone á la discusión que tendiese á mudarla, pues de otro modo jamás la sociedad tendría aquel reposo firme y permanente que le es indispensable [...] y la fluctuación continua acabaría por disolverla y hacerla presa de la tiranía. El campo amplísimo de combate está en las medidas de administracion, en la direccion, empleo y economía de las rentas públicas... en... no pueden numerarse las materias políticas que en un sistema libre pueden esclarecerse por los escritos públicos... Es estas disputas se profundizan o acendran las verdades beneficiosas, y si se quiere dárseles el nombre de partidos, éstos son necesarios y provechosos.[26]

[25] Baker señala claramente esto en la cita que sirve de epígrafe al presente capítulo.

Para Mora, los únicos "partidos provechosos" eran, pues, los *partidos sabáticos* que, como el dios de los escolásticos, podían dictar constituciones pero, una vez creada su obra (aun cuando no fuera el mundo perfectamente ordenado de una vez y para siempre de la Creación), debían abstenerse de intervenir luego en su marcha, y limitarse a tratar cuestiones administrativas, fiscales, etc., evitando de manera escrupulosa las propiamente *políticas*, esto es, las relativas a las normas constitucionales, puesto que éstas eran el fundamento y la precondición de la vida comunal.[27] "Si alguna ley hay en la sociedad universal y obliga-

[26] "Discurso sobre los caracteres de las facciones", *El Observador*, 1ª época (17/10/1827), II.6, pp. 182-184.

[27] Cabe aquí, sin embargo, distinguir el ideal unanimista del rechazo de la idea de partidos, el cual era también uno de los motivos recurrentes en el período, aunque tampoco indicaba necesariamente un resabio tradicionalista. Siguiendo el concepto liberal clásico, tal como entonces lo entendían en América Latina (de un modo nada arbitrario, por otra parte), la formación de una opinión pública conllevaba la de un debate racional. Y esto presupondría la exclusiva atención a lo que se encontraba en cada caso en cuestión y a los distintos argumentos expuestos, dejando de lado todo otro tipo de consideraciones; por ejemplo, el hecho de que quien proponga una determinada medida sea miembro o no de mi partido o grupo de interés particular. De allí que los "partidos" legítimos fueran sólo aquellas formaciones circunstanciales que se creaban de manera espontánea en torno de cada cuestión específica. Toda otra organización más permanente, como lo que nosotros entendemos por "partidos" (y en esa época se solía llamar "facción"), era necesariamente vista como perversa, pues tendía a contaminar los debates con adhesiones fijas (o relativamente estables en el tiempo, como supone cualquier "partido",

toria, es el código fundamental", aseguraba; "una Constitución es nada evidentemente si no es la ley de todas las otras".[28] De allí que, según decía, "nunca una constitución nueva se ha[ya] escrito sino sobre ruinas y cenizas de la nacion que la dicta".[29] Los fundamentos últimos del orden legal (el *nomos* constitutivo) aparecen así como un orden *objetivo*, algo dado. Éstos no aceptan más que consensos unánimes.

En definitiva, reemerge aquí la cuestión de la rigidez constitucional, que tanto preocupó a los constituyentes gaditanos. El desdoblamiento en el concepto de la ley que introduce Mora, el tipo de "unanimismo" que perseguía, no buscaba más que poner los preceptos constitucionales a resguardo de las controversias, puesto que, de lo contrario, no se podría evitar el peligro de un deslizamiento a la anarquía. El punto es que tal desdoblamiento, más que contradecir el concepto pactista moderno, representa su premisa.[30] Como ya había advertido Rousseau,

en el sentido moderno del término) determinadas por relaciones extrañas al punto particular en debate, y que, por lo tanto, ningún argumento racional podía torcer (dicho en la terminología de la época, desplazaba las "cosas" —y la búsqueda de la "verdad de las cosas"— para dar la primacía a las "personas"). Éstos, en síntesis, harían la idea parlamentarista absurda; el Congreso bien podría, en tal caso, reemplazarse por una comisión negociadora formada por los jefes de partido. De acuerdo con este concepto, la máxima hoy universalmente aceptada de que a la política republicana le es inherente la oposición entre partidos representa un contrasentido. Lo cierto es que allí donde los historiadores de ideas creen percibir un residuo tradicionalista sería, en realidad, en donde la elite latinoamericana era más completa y coherentemente "moderna".

[28] "Discurso sobre las leyes que atacan la seguridad individual", *El Observador*, 1ª época (8/8/1827), en José María Luis Mora, *Obras sueltas de José María Luis Mora, ciudadano mexicano*, México, Porrúa, 1963, p. 516.

[29] "Discurso sobre los caracteres de las facciones", *El Observador*, 1ª época (17/10/1827), II.6, p. 183.

[30] Éste habrá así de reiterarse, mediante distintas formulaciones, entre los más diversos autores (tanto liberales como conservadores) y se reproduce también en los filósofos políticos contemporáneos en la forma de la oposición entre una "justicia procedimental" (según se alega, ideológicamente neutra) y una "justicia substantiva". Para tomar el ejemplo de un autor de indisputados títulos democráticos, Jürgen Habermas, éste, siguiendo este mismo razonamiento, señala en *Faktizität und Geltung* que toda crítica al orden establecido debe hacerse *a través del medio legal*. La *Ley* se coloca así por encima de la voluntad de los sujetos. Al entrar en sociedad, éstos, según dice, abandonan su derecho a usar la coerción y lo transfieren a la autoridad legal. El único derecho que conservan, afirma el autor, es el de renunciar a su pertenencia a una comunidad dada, esto es, el *derecho a emigrar*. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. de William Rehg, Cambridge, The MIT Press, 1996, pp. 124-5. Para un análisis de esta obra, véase Elías J. Palti, "Patroklos' Funeral and Habermas' Sentence. A Review-Essay of *Faktizität und Geltung*, by Habermas", *Law & Social Inquiry* IV.23, 1998, pp. 1.017-1.043 (hay versión en español en Elías J. Palti, *Aporías*).

de acuerdo con ese concepto, en el ámbito de las normas constitutivas fundamentales la voluntad de acordar de los sujetos no puede ser sino unánime, puesto que lo contrario obligaría a forzar a los remisos a hacerlo, involucraría necesariamente un acto llano de violencia, el cual teñiría al orden resultante con una mancha ineliminable de ilegitimidad.

Este postulado, de hecho, sólo retoma una vieja máxima, establecida por Aristóteles en su *Retórica* (1354[a-b]), donde mostraba cómo los valores y normas fundamentales que constituyen la vida comunal, que es la precondición para toda deliberación pública, no pueden, sin contradicción, volverse ellos mismos materia de debate público. Éste dice que su tratamiento es, en todo caso, una cuestión *filosófica*, no *retórica*. Los problemas políticos en una sociedad comienzan precisamente cuando la retórica (la deliberación pública) rebasa sus límites inherentes y se introduce en el ámbito de los valores y normas fundamentales. Sin embargo, una vez que esas normas han perdido su carácter trascendente para convertirse en creaciones humanas (siempre contestables, por definición), ya no sería posible poner diques al avance de la retórica (el ámbito de la con-

troversia). Lo cierto es que la profundización de la crisis política haría colapsar de manera constante también esta distinción (las alteraciones constitucionales, de hecho, habrán entonces de sucederse), y junto con ella todo el concepto liberal-republicano ("moderno", para Guerra; "jurídico", para nosotros) habría de desmoronarse.

Razón contra voluntad general: la crisis del modelo jurídico de la opinión pública

Para trazar la crisis del concepto *jurídico* de la opinión pública, que daría lugar a la emergencia de un nuevo lenguaje político, al cual denominaremos el concepto *estratégico* de la *sociedad civil*, no basta con trazar los cambios que el término sobrellevó. Es necesario, de nuevo, observar cómo se fue descomponiendo un determinado campo semántico. En este caso es necesario analizar cómo se reconfiguró el sistema de las relaciones recíprocas entre los conceptos de opinión pública, razón y voluntad general, en función del cual el primero tomaba su significado. Y esto nos devuelve a la cuestión del unanimismo.

Guerra encuentra el sustento ideológico de las tendencias unanimistas en la doctrina de la soberanía de la razón. Sin embargo, en este punto vuelven a descubrirse las vacilaciones argumentales. Mientras que en *México: Del Antiguo Régimen a la Revolución* afirmaba que en la invocación a la soberanía de la razón como opuesta a la voluntad general yace el rasgo "fundamental de la política contemporánea",[31] en *Modernidad e independencias*, en cambio, aparece ya, como vimos, como la expresión de los resabios de una visión holista de la sociedad, propia

[31] Respecto de esta interpretación original de Guerra, véase Elías J. Palti, "Guerra y Habermas. Ilusiones y realidad de la esfera pública latinoamericana", en Salmerón y Pani (coords.), *Conceptuar lo que se ve*, pp. 461-483.

del Antiguo Régimen. De nuevo también, cuál de ambas interpretaciones opuestas es la correcta resulta indecidible *a priori*. En todo caso, si bien ambas son, en principio, factibles, las dos pierden igualmente de vista el núcleo problemático que subyace al campo semántico constituido por las categorías aquí en discusión: el vínculo inescindible y conflictivo entre razón y voluntad sobre el que se funda la noción moderna de opinión pública. Una afirmación de Joaquín Varela ilustra las equivocidades que articulan dicho campo.

Repasando los problemas que le plantearía al primer liberalismo hispano el intento de conciliar la invocación a la historia con la convocatoria a aquello que, de hecho, representa su negación, el congreso constituyente, en el que viene a encarnarse ya otra soberanía, que no es la que emana del pasado, Varela trata de matizar tal supuesta antinomia señalando cómo, para los liberales, "La Historia y la Razón (y la Voluntad) debían equilibrarse mutuamente".[32] En efecto, si bien la razón emerge como la nueva soberana, ésta, si quería ser efectiva, no podría simplemente desconocer los datos de la realidad. En la afirmación de Varela se encuentra implícito, sin embargo, un problema mucho más serio —inabordable, para el primer liberalismo—, el cual se revela en el paréntesis dentro del que aparece en la cita la expresión "y la Voluntad".

Si la cuestión de la relación entre razón e historia ocupará de manera central los debates que agitaron al primer liberalismo, éstos tenían ya implícitos, sin embargo, una premisa no tematizada: la identificación llana de la razón con la voluntad. Según surge del propio concepto forense de la opinión pública, la voluntad general es tal sólo en la medida en que se encuentra racionalmente fundada. De lo contrario, no podría esperar superar la condición de una suma o convergencia accidental

[32] Joaquín Suances-Carpegna Varela, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico*, p. 172.

de meras voluntades particulares, las que se verían degradadas a realidades puramente fácticas, históricas, sin contenido normativo alguno. La invocación a la "soberanía de la razón" no sería, en fin, sino sólo otro modo de referirse a la "soberanía de la voluntad general".[33]

La pregunta que aquí se plantea es qué sucede cuando se percibe, no obstante, la presencia de una fisura ineliminable entre razón y voluntad. Llegado a este punto comenzaría a descomponerse el campo integrado por los conceptos de razón, voluntad general y opinión pública, con lo que este último término comenzaría a perder su sustento como núcleo articulador de un lenguaje político característico. La idea de una escisión entre razón y voluntad haría nacer una serie de dilemas frente a los cuales el vocabulario entonces disponible no contenía respuestas posibles (si la *opinión pública* puede eventualmente contradecir principios universales de justicia, en tal caso, ¿cuáles deben seguirse, los que dicta la razón o los que impone la voluntad soberana del pueblo?; en todo caso, ¿privados ya de toda autoridad trascendente, quién que no sea la propia opinión pública podría dictaminar al respecto?).

[33] "Si la voluntad se arroga la supremacía en la tierra, que no compete sino a la razón general", insistía Alberdi, "no debemos felicitarnos menos, puesto que la voluntad general no irá más allá de la razón general. La razón y la fuerza (hablo en grande) son dos hechos que se suponen mutuamente. Quitad la fuerza, acabará la razón; quitad la razón, acabará la fuerza" (Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Biblos, 1984, p. 269). Lo cierto es que, en los marcos del modelo forense, la formación de una "opinión pública" moviliza siempre un cierto saber. En primer lugar, ninguna voluntad mayoritaria podría declarar legítimas leyes contrarias a principios universales de justicia. "La voluntad de un pueblo", decía el argentino Esteban Echeverría, "jamás podrá sancionar como justo lo que es esencialmente injusto" (Esteban Echeverría, *Dogma socialista*, Buenos Aires, Jackson, 1944, p. 146). Existiría, pues, una normatividad objetiva que es necesario conocer. En segundo lugar, ningún pueblo puede tampoco decidir soberanamente ser algo distinto de lo que realmente es o puede eventualmente llegar a ser, pretender violentar su constitución orgánica. La formación de una opinión pública no es, en definitiva, sino el mecanismo de autodescubrimiento comunal, de los principios que determinan su índole particular. "Una nación", decía Alberdi, "no es una nación sino por la conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen" (Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar*, p. 122).

La dislocación y crisis de este vocabulario político fue, sin embargo, un fenómeno sumamente complejo, que de ningún modo se redujo a la mera verificación, por parte de los actores, de su supuesta inadecuación a la realidad local, de la inaplicabilidad de sus premisas al contexto latinoamericano, dando lugar a las famosas "desviaciones". No es así como ocurren las mutaciones en la historia intelectual. En todo caso, la verificación de "desviaciones" de sentido no explica aún cómo pudieron eventualmente articularse, desde el interior dicho vocabulario, ideas que escaparían, sin embargo, a su universo de discurso. El caso que analizamos es un ejemplo. En la medida en que constituye su premisa, ninguna comprobación podría refutar la idea de la identidad entre razón general y voluntad general. En los marcos del modelo forense, esto resulta, como dijimos, sencillamente inconcebible. Para la elite latinoamericana del período, el hecho —que para muchos será, en efecto, evidente—[34] de que en la región la voluntad de los sujetos contradiga de manera permanente lo que dicta la razón de ningún modo cuestionaría dicho supuesto. Sólo probaría que no se había constituido aún una auténtica voluntad general (la que, en efecto, no puede sino fundarse en la razón), ya sea por impedimentos subjetivos (falta de ilustración, prejuicios culturales de sus

[34] Esta idea puede hallarse ya en en los albores de la independencia. En su *Manifiesto de Cartagena* (1812), Simón Bolívar, por ejemplo, comentaba que "todavía nuestros conciudadanos no se hallan en aptitud de ejercer por sí mismos y ampliamente sus derechos; porque carecen de las virtudes políticas que caracterizan al verdadero republicano". Simón Bolívar, "Manifiesto de Cartagena", en José Luis Romero y Luis Alberto Romero (comps.), *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, Caracas, Ayacucho, 1977, I, p. 133.

miembros) u objetivos (su sujeción a redes corporativas o clientelísticas que le impedían manifestar libremente su voluntad).[35]

En definitiva, la crítica que afirma la inadecuación de dicho vocabulario a la realidad local de ningún modo cuestiona tal vocabulario; por el contrario, se sostiene en sus mismos supuestos y se despliega a partir de sus propias categorías. Sin embargo, por debajo de esa crítica aflorarían problemas mucho más serios que terminarían, de hecho, poniendo en crisis ese lenguaje. Partiendo de la premisa antes mencionada, distintos autores se esforzarían por precisar los atributos que distinguen a una auténtica *opinión pública* de la mera *voz popular*. Para el mexicano Mora, por ejemplo, es el lento proceso de formación que conlleva y le permite alcanzar, a diferencia de las meras creencias, el grado de consistencia que le provee su sustento racional y que hace posible un ordenamiento institucional regular.

> Esta regla segura nos debe servir para dar su justo valor á esas oleadas populares, [...] ellas nunca serán signo de la opinión pública y de la voluntad general, porque entre otras cualidades les falta la *estabilidad* y *firmeza*.[36]

[35] "Aquel cuyo bienestar depende de la voluntad de otro, y no goza de independencia personal, menos podrá entrar al goce de la soberanía; porque difícilmente sacrificará su interés a la independencia de la razón" (Esteban Echeverría, *op. cit.*, p. 204). Resulta aquí paradójico observar que los mismos que le cuestionan hoy a éstos haber intentado restringir el sufragio son también los que más insisten en el carácter tradicionalista de la sociedad y la cultura locales: en definitiva, el pecado de aquéllos no sería más que el de haber sido consecuentes con una percepción que éstos, en lo esencial, todavía comparten. Por otro lado, está claro que tal percepción no señala ninguna peculiaridad del pensamiento latinoamericano en ese período, ni sería tampoco unánimemente compartida en la región.

[36] "Discurso sobre la opinión pública y voluntad general", *El Observador*, 1ª época (1/8/1827) I.9, p. 269. "Distingamos cuidadosamente la voz popular, de la opinión pública: la primera se forma con la misma facilidad que las nubes de primavera, pero con la misma se disipa" (*ibid.*, p. 274).

Más allá de cuál fuere el criterio adoptado, las soluciones a tal dilema pasarán de manera inevitable por la introducción de una distinción entre voluntad general y voz popular. De este modo se salvaría el concepto de opinión pública como tal, recluyendo las contradicciones halladas a un plano estrictamente empírico, pero al precio de demoler otro de los supuestos que se encontraba en su base.

Si bien, según señalamos, el modelo jurídico de la opinión pública, a diferencia del concepto tradicional de ésta, no excluye ya la contingencia (el *error*), es decir, ya no aparece sólo como lo opuesto a la *Razón*, como en Fernández de Lizardi, sino como un momento necesario en su constitución (el momento "republicano" por excelencia, puesto que es el que hace necesario el debate), tal inscripción de la contingencia en el concepto de la política permite, al mismo tiempo, mantener la oposición fundamental sobre la que descansaba también el pensamiento de éste: aquella entre lo público y lo privado como ámbitos respectivos de la razón y de las pasiones.[37] Todo el modelo jurídico pivota sobre la base de la premisa de que sólo un discurso racional puede objetivarse, articularse públicamente; las pasiones individuales, por el contrario, singulares e intransferibles, por definición, no son susceptibles de ser intercambiadas y circular socialmente.[38]

[37] Según la definición de *l'Encyclopédie*, "opinión" es "un juicio dudoso e incierto" (*Encyclopédie raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Lausanne y Berna, chez les Sociétés Typographiques, 1778-81, XXIII, 754-7; citado por Chartier, *The Cultural Origins*, p. 29). Keith Baker estudió cómo a fines del siglo XVIII el término "opinión" pierde su significado tradicional para convertirse, ya con el aditivo "pública", en sinónimo de universalidad, objetividad y racionalidad (Keith Michael Baker, *op. cit.*, pp. 167-199). Sobre la diferencia entre opinión y razón, véase también J. A. W. Gunn, "Public Opinion", en Terence Ball *et al.* (comps.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, esp. pp. 114-5.

[38] Sobre esa oposición en el pensamiento ilustrado europeo, véase Hannah Arendt, *The Human Condition*, Nueva York, Doubleday, 1959, cap. II: "The Public and the Private Realm".

Por ello no alcanzan nunca a constituirse como opinión *pública*.

La introducción de la noción de *razón popular* quiebra, sin embargo, esta oposición. Como pronto habría de descubrirse, con la demagogia, el caudillismo y otras formas perversas de publicidad, la mera "opinión" abandonaría su reducto natural, el ámbito individual, para adquirir entidad política, objetivarse en instituciones públicas, en fin, convertirse en poder.[39] Éstos formarán "un fantasma de opinión pública",[40] en que "la declamación" sustituye "al raciocinio".[41] De este modo, lo público y lo privado dejarían de ser los ámbitos respectivos de la razón, en que se forman las verdades colectivas, y las pasiones e intereses puramente individuales. Llegado a este punto, la misma opinión pública debería convertirse en objeto de la propia empresa de discernimiento por la que se constituye como tal. Ésta seguiría siendo "siempre certada", pero cuál era ella ya no estaría igualmente claro para todos; para volverse reconocible, debería también comparecer ante el tribunal de la Razón. En fin, su articulación impondría ahora un trabajo *sobre su mismo concepto* a fin de delimitarse y distinguirse de aquellas otras formas —perversas— de publicidad que la remedaban.

[39] "Por lo comun tributamos esa deferencia respetuosa á nuestros padres, amos y superiores [...]. A mas de estas dependencias, fuentes de opinion, hay otras que, para distinguirlas de las anteriores, pudiéramos llamarlas *facticias*. En cada pueblo [...] se adquieren séquito alguno ó algunos vecinos por su generosidad, por su honradez [...] y aun á veces por algun vicio reprensible. Estos tales se hacen tambien origen de *creencias y persuasiones* [...] no merecen el nombre de opinion, pero bien podrá dárseles el de *creencia* o *persuasion*: y diremos que se puede tener una *persuasion comun*." "Discurso sobre la opinión pública y voluntad general", *El Observador*, 1ª época (1/8/1827), t.9, p. 267.

[40] "Discurso sobre los medios de que se vale la ambición para destruir la libertad", *El Observador*, 1ª época (20/6/1827), en José María Luis Mora, *Obras sueltas*, pp. 501-502.

[41] "Introducción", *El Observador*, 2ª época (3/3/1830), en José María Luis Mora, *op. cit.*, pp. 620-1.

Si todavía esta primera generación de pensadores liberales no dudaba de la existencia de criterios objetivos e indisputables para ello (discernir la auténtica opinión pública), la profundización de la descomposición del sistema político terminaría revelando esa cuestión como sencillamente indecidible. Rotos los diques naturales que delimitan el ámbito de la razón del reino de las pasiones, el *campo del saber* (el *topos eidôn*) del *campo del sin sentido* (el *topos eidôlôn*), ningún andamiaje artificial (ninguna norma emanada de un poder secular, siempre sujeta a la interpretación y el disenso) podría ya restaurarlos. En tiempos de revolución, concluye Mora, no existe realmente la imparcialidad; ésta sería sólo una especie de ilusión óptica producida por nuestra posición particular dentro de ella.

> Sucede a los que se hallan en el centro de una revolución, lo que al que navega por un río, que todos los objetos situados en las riberas cuando están realmente inmóviles se les figura en perpetuo y continuo movimiento, reputándose él único en reposo; sin sentirlo pues, sin advertirlo y aun positivamente convencido de su imparcialidad los hombres son muy parciales en semejantes circunstancias [...] Nada pues tendrá de extraño que a pesar de haber procurado a nuestros escritos esta prenda, sin perdonar diligencias no la hayamos obtenido y se advierta en ellos el influjo de los partidos.[42]

En efecto, como pronto se comprobará, para el gobierno, los alzamientos van a ser siempre actos ilegales en contra de autoridades legítimamente constituidas, mientras que, para los insurrectos, será el gobierno el ilegítimo, el que ha violado los principios constitucionales que ellos se propondrían restablecer (con lo que la propia distinción entre las normas constituciona-

[42] "Cesación del Observador", *El Observador*, 2ª época, en José María Luis Mora, *op. cit.*, p. 755.

les —el *corpus mysticum* de la Ley— y los actos de gobierno —su *corpus verum*—, destinada a dar estabilidad al sistema institucional, se terminaba convirtiendo en su contrario: un instrumento para la legitimación de las revoluciones). Uno y otros, en fin, afirmarían ser voceros legítimos de la opinión pública, *no habiendo ya modo objetivo alguno para determinar quién está en lo cierto.*[43]

Minada la idea de Verdad, socavado todo fundamento de objetividad por la generalización del antagonismo,[44] el concepto deliberativo de la opinión pública no podría sostenerse. Como señaló Ignacio Ramírez, lo único que se comprueba en la realidad es la existencia de diversidad de opiniones particulares, ninguna de las cuales puede arrogarse de manera legítima la representación de la voluntad general.

> Podemos también asegurar que hay opiniones públicas diversas, que las hay contrarias, y finalmente, que algunas de ellas no tienen eco más lejano que la voz de un pollino del rancho donde suena. [...] Siendo esto así: ¿se deberá respetar la opinión pública? ¿Cuál de tantas, deberá respetarse? [45]

[43] Esto va a dar origen a la creación en 1836 del *Supremo Poder Conservador*, encargado, según rezaba la *Segunda Ley Constitucional*, en su atribución 9ª, artículo 12º: de "declarar cuál es la voluntad de la nación en cualquier caso en que sea conveniente conocerla".

[44] Ignacio Ramírez se burlaría entonces de toda pretensión de objetividad y verdad: "Queriendo hallar Don Simplicio / Las leyes de la razón / Y darlas a la nación / Estudiando, perdió el juicio". Ignacio Ramírez, "La resurrección de Don Simplicio", *Obras completas*, México, Centro de Investigación Científica Ing. J. Tamayo, 1984, I, p. 280.

[45] Ignacio Ramírez, "Sobre la opinión pública", *Don Simplicio* (18/4/1846), en *Obras completas*, I, p. 277. Para este autor, la postulación de tal cosa como una voluntad general de la nación no es más que un artilugio retórico mediante el cual se proyecta sobre ésta la propia voluntad de los gobernantes y de este modo se la encadena a sus dictámenes. Ignacio Ramírez, "Sobre la opinión pública", en *Obras completas*, I: Escritos periodísticos - 1, p. 278.

En fin, decidir cuál es la que expresa la opinión común sería siempre también una cuestión de opinión. El espacio público se desgarraba así en pluralidad de opiniones, todas ellas inevitablemente particulares, que no podrían ya reducirse a una unidad.

Vemos cómo se descomponía el campo semántico configurado por las nociones de opinión pública, razón y voluntad general. Y, con él, es todo un lenguaje político el que habría de desmoronarse, para comenzar a recomponerse ya sobre bases completamente diversas. Empieza así a abrirse un horizonte conceptual en el que la quiebra de la Verdad ya no sería vista como destructiva de todo ordenamiento político, sino, por el contrario, como su condición misma de posibilidad.

En efecto, para autores como Ramírez, estará claro ya que la inexistencia de leyes en materia política (puesto que, si efectivamente las hubiera, "mil naciones, cien siglos continuamente legislando, las habrían encontrado"),[46] lejos de hacer imposible la política, es lo que abre las puertas a ella. La *política* nacería, precisamente, de esta irreductibilidad de la *voluntad* a la *ley* ("es la ley que esclaviza en vez del hombre", aseguraba).[47] El surgimiento de un nuevo lenguaje político resultará, en fin, de una segunda inscripción de la temporalidad en el concepto de opinión pública: la contingencia (el error) ya no se instalará sólo en su punto de partida, sino también en su término. Éste conllevará así una profundización de la idea de la inmanencia del poder (esto es, un apartamiento aún más radical respecto del concepto de éste como algo trascendente), y la expansión concomitante del ámbito de la política.

Una vez minada la transparencia del supuesto de base en que descansaba el modelo forense de la opinión pública (el

[46] Ignacio Ramírez, "Utilidad del tiempo", *Don Simplicio* (26/9/1846), en *Obras completas*, I, p. 263.

[47] Ramírez, "La representación nacional", *Don Simplicio*, en *Obras completas*, I, p. 175.

ideal de una opinión común unificada, articulada en torno de una Verdad), habría de descubrirse aquello implícito pero negado en éste. Si bien, dentro de sus marcos, razón y voluntad general son siempre indisociables, ambas, sin embargo, resultan al mismo tiempo contradictorias (la aplicación de una norma no podría considerarse propiamente un acto de voluntad; ésta comenzaría allí donde la norma se quiebra). Es, en fin, este vínculo inescindible y conflictivo a la vez entre Razón y Voluntad el que dicho lenguaje no podía tematizar sin dislocarse, debiendo permanecer (como en la cita anterior de Varela) siempre "entre paréntesis". El que pudiera ahora objetivarse en el discurso público es síntoma inequívoco del vuelco que se estaba produciendo en el nivel del lenguaje político, el cual se apartaría ya de su matriz forense originaria.

La transformación estructural de la esfera pública latinoamericana

El surgimiento de un nuevo lenguaje político, que coincide con la difusión del ideario positivista en la región, acompañará, a la vez, una profunda transformación que entonces habrá de reconfigurar la esfera pública latinoamericana, dando lugar así a un nuevo concepto respecto del sentido de la acción política. En el capítulo siguiente habremos de reconstruir la estructura más general del lenguaje político que entonces emerge a partir del análisis del campo semántico conformado por las categorías de *representación, democracia* y *sociedad civil.* Aquí nos limitaremos a señalar cómo la serie de alteraciones en el espacio público y la aparición de nuevas formas de práctica política, asociadas a la afirmación de una incipiente esfera pública, habrá de alejar la noción de opinión pública de su marco deliberativo para reinscribirla en un horizonte de discurso *estratégico.*

Volviendo a los orígenes del modelo *forense* de la opinión pública, en su relato antes mencionado, Lemperiérè, siguien-

do aquí también la propuesta original de Guerra, destaca la importancia que tuvo la emergencia y difusión de los órganos de prensa en la afirmación de ese modelo. Como es sabido, en América Latina la prensa periódica surgió en las postrimerías del régimen colonial. Originariamente, su fundación seguía la tradición del Antiguo Régimen de "informar", esto es, dar a conocer a los súbditos las decisiones de los gobernantes. Esos órganos cumplieron, incluso, un papel reaccionario. Mediante éstos, las autoridades coloniales buscaban, en realidad, contrarrestar la acción de otros medios más informales (y democráticos) de transmisión de ideas, como el rumor, el libelo manuscrito, los panfletos, etc., que en aquel momento de crisis de la monarquía proliferaron. Pero, paradójicamente, de este modo abrirían un espacio nuevo de debate y, con él, la idea de la posible fiscalización por parte del "público" de las acciones del gobierno (lo que minaría de manera decisiva las bases sobre las que se sustentaba la política del Antiguo Régimen). La opinión pública se instituiría así como el árbitro supremo de la legitimidad de la autoridad. El argentino Vicente F. López haría explícito este nuevo vínculo entre poder, opinión pública y prensa periódica.

> El poder soberano se gana ó se pierde ante el tribunal soberano de la opinion pública. Esta es en todos los casos el juez definitivo que sentencia: se instruye, aprende; ella misma delibera. La prensa tiene una importancia viva en este supremo debate de la palabra parlamentaria cuyo premio es el poder de gobernar.[48]

La prensa, suerte de ágora moderno, encarnaría un modo inédito de articulación del espacio público que permitía con-

[48] Vicente F. López, "De la naturaleza y del mecanismo del Poder Ejecutivo en los pueblos libres", *Revista del Río de la Plata,* IV.15, 1872, p. 518.

ciliar las ideas de deliberación racional y democracia. Ella simbolizaba, en palabras del argentino Bartolomé Mitre, "el triunfo de la intelijencia sobre la fuerza bruta; la preponderancia de las ideas sobre los hechos; la apoteosis de la autoridad moral".[49] Sin embargo, en la segunda mitad del siglo, lo que llamamos el "modelo jurídico" de la opinión pública habría de reformularse decisivamente. Nuevamente, la prensa cumplió un papel clave en esta transformación.

Como suele señalarse, ese período marcó el punto culminante de la prensa política en América Latina[50] (antes de su transformación en "prensa de noticias"),[51] lo que se expresó en la proliferación asombrosa del número de diarios. Más importante, sin embargo, fue el nuevo papel que éstos asumieron en la articulación del sistema político. Y esto nos conduce a cierta paradoja inherente a la naturaleza de la reestructuración del espacio público que entonces se produjo. En principio, la quiebra del ideal deliberativo de opinión pública que venimos señalando parece contradictoria con la percepción que entonces se generalizó respecto de la importancia política fundamental que ésta adquirió en esos años. Se observa aquí, de hecho, una cierta contradicción en las fuentes. Por un lado, se aseguraba que ninguna facción tendría oportunidad de tallar políticamente sin contar con algún órgano u órganos que le fueran

[49] Mitre, "Profesión de fe", *Los Debates* (1852), citado por Adolfo Mitre (comp.), *Mitre periodista*, Buenos Aires, Institución Mitre, 1943, p. 117.

[50] Véanse José Bravo Ugarte, *Periodistas y periódicos mexicanos (hasta 1935)*, México, Jus, 1966; María del Carmen Ruiz Castañeda, Luis Reed Torres y Enrique Cordero y Torres (comps.), *El periodismo en México, 450 años de historia*, México, Tradición, 1974; Alberto Rodolfo Lettieri, *La República de la Opinión. Política y opinión pública en Buenos Aires entre 1852 y 1862*, Buenos Aires, Biblos, 1999, y Raúl Silva Castro, *Prensa y periodismo en Chile (1812-1956)*, Santiago, Universidad de Chile, 1958.

[51] Véase Irma Lombardo, *De la opinión a la noticia*, México, Kiosco, 1992.

adictos.[52] Pero, por otra parte, se insistía una y otra vez en la poca importancia que el debate político y la difusión de ideas tenían en las elecciones.[53] La pregunta que surge aquí es ¿cuál de ambas opiniones opuestas debemos aceptar como válida?: ¿la que afirma la importancia de la prensa y la opinión pública o la que le niega a ésta cualquier influencia poniendo todo el acento, en cambio, en las intrigas y maquinaciones políticas? La respuesta es que ambas afirmaciones opuestas son, no obstante, igualmente válidas. Entender cómo estas dos percepciones contradictorias se conciliaban a la perfección ofrece la clave para comprender el sentido que entonces adquirió el concepto de opinión pública.

En efecto, ambas afirmaciones opuestas son incompatibles entre sí sólo en los marcos del concepto *forense* de aquélla; no resultaría ya así dentro del nuevo modelo que llamamos *estratégico*. Si la prensa jugó un papel clave en las elecciones no fue exclusivamente por su capacidad como vehículo para la difusión de ideas, o —sólo— por los argumentos y el efecto persuasivo que producía en sus eventuales lectores. Más decisiva aún

[52] "La experiencia mostró después, aun en la América del Sur, que ninguna dictadura, por poderosa que fuese, pudo prescindir de ese tributo de la voluntad general, de que derivaba su autoridad y sacaba su fuerza moral." Bartolomé Mitre, *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana*, Buenos Aires, El Ateneo, 1950, p. 165.

[53] Como decía en *El Mensajero*, bajo el seudónimo de Jovial, Manuel M. de Zamacona (jefe de la banca porfirista en el Congreso): "—Se me trasluce entonces, contestaba el ingénuo provincial, que en esto de las elecciones el toque está, no en la voluntad ni en el voto de los pueblos, sino en el de los gobernadores, los gefes políticos y los gefes militares. —Ud. lo ha dicho, y es tan así, que por todas partes oirá á los principales contrincantes en esta lucha, hablar de los gobernadores y de los generales con que cuentan, ménos que de los pueblos que le son adictos. —¿Y de qué servirá á Ud. conocer la opinión y las simpatías públicas? ¡Buena profecía haría Ud. sobre semejante dato! Acérquese Ud. á los políticos activos, sobre todo á los círculos oficiales". "Boletín", *El Mensajero* I.19 (23/1/1871), p. 1.

era su capacidad material para generar *hechos* políticos (sea orquestando campañas, haciendo circular rumores, etc.); en fin, operar políticamente, intervenir sobre la escena partidaria sirviendo de base para los diversos intentos de articulación (o desarticulación) de redes políticas. Reencontramos aquí algo ya señalado por Guerra cuando afirma lo siguiente:

> Hay, pues, que analizar [la acción de la prensa] en términos de eficacia: las palabras son las armas que los actores sociales emplean en su combate. Con ellas se esfuerzan en exaltar a sus partidarios, en denigrar a sus enemigos, en movilizar a los tibios.[54]

Guerra señala esto, en realidad, en el contexto del proceso de emergencia del ideal deliberativo. Sin embargo, resulta claro que esa perspectiva tenía implícito un modelo de publicidad ya muy distinto de aquél. Es cierto también que ello no se hará manifiesto sino hasta la segunda mitad del siglo, cuando se afirme verdaderamente un sistema de prensa. Entonces, la opinión pública dejaría de ser concebida como un "tribunal neutral" que busca acceder, por medios estrictamente discursivos, a la "verdad del caso", para emerger como una suerte de campo de intervención y espacio de interacción agonal para la definición de las identidades subjetivas colectivas (que es el concepto, de hecho, implícito en la afirmación anterior de Guerra). Se impone así una nueva "metáfora radical"; el *foro* se convierte en *campo de batalla.* "La tribuna", decía en esos años *El Monitor Republicano,* "es el campo de batalla del orador; allí tiene armas poderosas de que disponer".[55]

Esta redefinición del papel de la prensa expresa, en última instancia, una reconfiguración más global del espacio público,

[54] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias,* p. 301.

[55] "Boletín del 'Monitor'", *El Monitor Republicano,* 5a época, XXI.80 (3/4/1871), p. 1 (Firmado: Juan Ferriz).

que comprende a las propias prácticas electorales. Los comicios eran entonces, de hecho, verdaderos campos de combate. Las descripciones que de éstos se hacían son elocuentes al respecto. Un testigo de la época, Félix Armesto, relataba así la batalla en las elecciones porteñas de diciembre de 1863 por el control de una de las mesas electorales:

> Los sitiadores, mucho más numerosos que los sitiados, desempedraban la calle y se hacían transportar del Bajo [...] ponchadas de cascotes, mientras que éstos arrancaban ladrillos de los muros y cuanto tenían cerca, dejando sin un azulejo la cúpula de la iglesia [...]. [Los locales vecinos] eran refugio de las huestes enemigas, y desde allí, como desde la torre de la iglesia, se hacían certeros impactos, en la cabeza y ojos de los guerreros de ambos partidos.[56]

La violencia de los comicios, sin embargo, no necesariamente contradecía o mermaba su valor como mecanismo de legitimación y acceso al poder. En un estudio reciente sobre el caso específico argentino, Hilda Sabato abrió una nueva perspectiva al respecto que permite comprender de forma mucha más precisa cuál era el rol concreto que tenían entonces las elecciones. Como señala:

> Ni la legitimidad de un régimen dependía de la transparencia electoral ni las elecciones eran el único medio aceptado y eficaz para acceder al poder o para participar de la vida política. Al adoptar esos supuestos, las interpretaciones más clásicas sobre la formación del sistema político argentino rápidamente deducen, de la baja participación electoral, la indiferencia de

[56] Félix Armesto, *Mitristas y alsinistas,* Buenos Aires, Sudestada, 1969, p. 15 y ss.; citado por Hilda Sabato, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880,* Buenos Aires, Sudamericana, 1998, p. 85.

buena parte de la población por los asuntos políticos o su marginación impuesta, y de la manipulación de las elecciones, la falta de legitimidad de un sistema político que debía asentarse sobre la pureza del sufragio. De esta manera, dejan de lado la posibilidad de preguntarse quiénes votaban efectivamente y qué quería decir votar, tener y ejercer el derecho de sufragio, en los distintos momentos de la vida política argentina.[57]

Según muestra la autora, a fin de comprender esta aparente paradoja (el papel central de los comicios como mecanismo de legitimación de los poderes públicos y su manifiesta irregularidad), es necesario tomar en cuenta dos aspectos. En primer lugar, estamos en un contexto en el que el uso de la fuerza no era visto como algo ilegítimo. Por el contrario, era una suerte de obligación cívica cada vez que consideraban que los principios de la libertad se encontraban amenazados. Como señalaba Mitre en 1874 desde las páginas de *La Nación*, la propia Constitución así lo dictaminaba:

Estudiando la situación en que se encuentra el país, decíamos que agotados los medios de opinion, y colocada la situación en el terreno de la *fuerza*, el pueblo en virtud de lo establecido en el artículo 21 de la Constitución tenía el derecho y el deber de armarse en defensa de la patria y de la misma Constitución.[58]

En segundo lugar, las elecciones formaban parte, y no se diferenciaban aún demasiado nítidamente, de otros medios más

[57] Hilda Sabato, *ibid.*, p. 15.

[58] "Poderes constitucionales - Poderes usurpadores", *La Nación* (11/7/1874), v.1323: 1. "Ahora nos dicen", insiste, "que esto es el motín; la revuelta, el gobierno de Calfucurá! ¡Parece increíble! Los principios constitucionales no admiten semejante monstruosidad. Estamos en el terreno firme de la constitucion en lo que sostenemos" (*ibid.*).

directos y concretos —y también informales— que tenía la sociedad de influir en las decisiones de los gobernantes, como la movilización callejera, las peticiones y los reclamos públicos, etc. Es, en fin, el intento de institucionalizar este haz complejo de relaciones que articulaba el vínculo entre gobernantes y gobernados el que daría lugar a la formación de una incipiente "sociedad civil", asentada en la prensa y en un conjunto de asociaciones de la más diversa índole. Ambos aspectos explican mejor algunas de las características peculiares del funcionamiento del sistema político del período.

El control cuasimilitar de las mesas electorales formaba parte, en realidad, de un concepto estratégico de la acción política en el que ciertos valores como el arrojo y la disposición para el combate eran tan apreciados como los argumentos racionales en el momento de decidir la distribución y acceso al poder. Como observa Pilar González:

Esto permitiría comprender mejor declaraciones como las que hace *La Tribuna* en 1854, para anunciar el triunfo de su lista: "disponemos del elemento principal: la fuerza. Disponemos del apoyo de la opinión pública". En esta movilización electoral no sólo hay la acción de una clientela, sino también una lógica representativa: la de una sociedad que se manifiesta a través del accionar belicoso.[59]

Lo anterior explica, a la vez, un segundo aspecto, en principio, paradójico en el funcionamiento del sistema político del período. Por un lado, según se afirma, las elecciones eran normalmente "concertadas", esto es, los comicios sólo servirían para legitimar la voluntad del caudillo o de las familias influyentes locales. Sin embargo, por otro lado, lo que se observa en la

[59] Pilar González Bernaldo de Quirós, *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires, FCE, 2001, p. 303.

práctica es que éstas fueron siempre muy disputadas, alcanzando incluso, como vimos, límites de extrema violencia física.

De nuevo, ambos aspectos combinados diseñan un modo característico de práctica política que conjuga el "arreglo" electoral con un alto grado de incertidumbre respecto de los resultados. El régimen de competencia efectiva que entonces se impone no va a contradecir la práctica del "arreglo", sino que surge, por el contrario, de su proliferación (si bien las listas eran normalmente "concertadas", es frecuente encontrar en las fuentes listas "arregladas" muy distintas entre sí para una misma elección). Y es aquí donde entra a jugar la prensa. Los diarios cumplirán un papel esencial en la "concertación", y también en la "desconcertación" de las listas. Los llamados "trabajos electorales" consistirían, básicamente, en diseñar y llevar a cabo permanentes estrategias y contraestrategias (y contra-contraestrategias), articulando alianzas, y también desarticulándolas, dando así lugar a constelaciones políticas y redes partidarias muy complejas (y también precarias y fugaces)[60] que atraviesan las diversas instancias de poder (el Ejecutivo, el Congreso, los estados, los clubes, etc.) y comunican el sistema político con diversos ámbitos de la sociedad. De este modo, generan ámbitos más amplios de movilización y canalización políticas, volviendo dicho sistema parcialmente receptivo a los reclamos de diversos sectores sociales, más allá de los círculos estrechos de la elite gobernante.[61]

[60] Un buen ejemplo de ello fueron las elecciones presidenciales de 1871 en México, las cuales, como analizamos en otro lado, dieron lugar a un increíblemente intrincado juego de alianzas y estrategias políticas entre los diversos círculos de que se componían los partidos en pugna, tocándoles a los diarios un papel clave al respecto. Véase Elías J. Palti, "La Sociedad Filarmónica del Pito. Ópera, prensa y política en la *República Restaurada*", *Historia mexicana* LII.4, 2003, pp. 941-978.

[61] Véanse Florencia Mallon, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press, 1995, y Guy P. C. Thomson, "Popular Aspects of Liberalism in Mexico, 1848-1888", *Bulletin of Latin American Research* 10.3, 1991, pp. 265-292.

En definitiva, a la *acción* periodística, entendida como instrumento de intervención práctica, cabe también inscribirla dentro de esa misma lógica estratégica de la política. Esto suponía ya cierta conciencia práctica por parte de la elite local respecto de lo que nosotros llamaríamos la "performatividad" de la palabra, de que las palabras son acciones, en fin, de que un panfleto bien podía derribar gobierno ("¿quién ha negado que una idea vale tanto como un suceso?", preguntaba Mitre).[62] El periodismo aparecerá así como al mismo tiempo un modo de *discutir* y de *hacer* política. Y esto infunde también una nueva conciencia respecto de la performatividad de la palabra en el sentido de su "creatividad": la prensa periódica no sólo buscaba "representar" a la opinión pública, sino que tenía la misión de constituirla como tal. En la biografía que Mitre dedica en 1845 a José Rivera Indarte (el que surge allí como la figura arquetípica del periodista político), aparece ya la analogía, luego una y otra vez reiterada, de la prensa como una *bandera*. Según señala, la bandera no tiene sólo la función de *representar* las fuerzas en pugna: ella *reúne materialmente* a los ejércitos en los campos de batalla.

> El estandarte en las lejiones romanas era mas que el símbolo de la nacionalidad, el vínculo que reconcentraba la falanje antes del combate, la voz de mando en la punta de una pica durante la batalla, y el recuerdo del juramento en todos los momentos de la campaña.[63]

Esto mismo ocurría, para él, con la prensa en el terreno de las batallas políticas. Ésta no "representa" a una opinión públi-

[62] Bartolomé Mitre, "Estudios sobre la vida y escritos de D. José Rivera Indarte", *Obras completas*, Buenos Aires, edición ordenada por el H. Congreso de la Nación, 1949, XII, p. 382.

[63] Mitre, "De la disciplina en las repúblicas", *La Nueva Era* (1846), en Adolfo Mitre (comp.), *Mitre periodista*, p. 52.

ca preconstituida, sino que la constituye como tal con su propia prédica, cumple un papel fundamental en la *definición de las identidades colectivas* permitiendo a los sujetos identificarse como miembros de una determinada comunidad de intereses y valores. Mitre asociaba así el desarrollo de la práctica periodística con el proceso de emergencia de un concepto nuevo de la acción política. Por su intermedio, ésta abandonaba su carácter trascendente, cesaría de ser una instancia separada de lo social para convertirse en el mecanismo fundamental para su autoconstitución, el *trabajo* de la sociedad sobre sí misma. "La prensa", decía, "es el primer instrumento de civilización en nuestros días, y ha dejado de ser un derecho político, para convertirse en una facultad, en un nuevo sentido, en una nueva fuerza orgánica del género humano, su única palanca para obrar sobre sí mismo".[64]

Tenemos aquí establecidas las coordenadas básicas que definen el nuevo *lenguaje político* que entonces emerge. Ésta dejaría de ser un "juez" para convertirse en una suerte de "campo de intervención". Ese concepto estratégico de la acción política pronto pasaría a formar parte del sentido común de la elite latinoamericana y se inscribiría en su horizonte práctico, determinando sus actitudes y acciones concretas. Lo cierto es que la emergencia de este nuevo lenguaje político señalará un desplazamiento fundamental del debate político. Éste vendría ahora a plantear una cuestión anterior a la relativa a los mecanismos de formación de una opinión pública, que era la de los modos de articulación del sujeto de aquélla. En fin, indicará una nueva reconfiguración operada en el nivel del suelo de *problemáticas* subyacentes.[65]

[64] Mitre, "Profesión de fe", *Los Debates* (1852), citado por Adolfo Mitre (comp.), *op. cit.*, p. 117.

[65] Este tópico se desarrolla en el capítulo siguiente.

Deliberación política y acción retórica

Tal desplazamiento conceptual puede definirse en términos de géneros retóricos. El desarrollo de un concepto estratégico acompañaría el tránsito de una idea de la esfera pública concebida de acuerdo con las pautas de la modalidad retórica deliberativa-forense a otra articulada en función de un modelo oratorio de matriz *epideíctica*. El género epideíctico (la tercera de las formas en que tradicionalmente se dividía la oratoria) se asocia, en efecto, a una idea de la acción política como orientada a la conformación de las identidades subjetivas, dentro de un sistema que ofrece —y confronta— distintas definiciones alternativas posibles de éstas, mediante procesos en los cuales la apelación a factores no racionales —tales como alentar el orgullo, provocar vergüenza, etc.— resulta aun más decisiva que la argumentación racional.[66] En la tradición clásica, éste se convertiría en un género "sospechoso", en la medida en que se orientaba a movilizar a la audiencia despertando sus instintos y emociones, antes que dirigirse a sus facultades intelectuales; en fin, que se encontraba más estrechamente conectada con el *pathos* que con el *logos*.[67] Sin embargo, estudios más recientes destacan dos funciones fundamentales que le cabían a este tipo de discursos en el mundo antiguo (y que son las que nos permiten relacionar ese género con el concepto político *estratégico* que intentamos analizar aquí).

[66] Ignacio Altamirano apelaría a los modelos clásicos para definir el nuevo paradigma de orador, cuya función excede, efectivamente, la de ilustrar a la opinión: "¡Santa y noble misión! Desde ese tiempo colocaba entre el oprimido y el opresor, entre la ley y sus infractores, ¡cuántos desastres evitó! Desde ese tiempo el orador ha sido el protector del pobre, el sostén de su patria y el apóstol de las grandes verdades que nunca deben morir". Ignacio Altamirano, "Los tres derechos", *Obras completas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986, I, 36.

[67] Véase George Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 153 y ss.

En primer lugar, por detrás de esta apelación a los factores emotivos se escondía un aspecto ritual, el cual, aunque inherente a la retórica, sólo en el género epideíctico se hace manifiesto.[68] Según éste nos muestra, la retórica no sería sino una especie de mecanismo de sublimación que convierte los enfrentamientos físicos en contiendas verbales. La política republicana que habrá de imponerse en esos años aparecerá, en efecto, al igual que las disputas retóricas en la tradición clásica, como una forma ritualizada de guerra, una suerte de sublimación del antagonismo ("recordemos a Foción", señalaba el mexicano Ignacio Altamirano, "ese patriota incorruptible, de quien decía Pollyeucto *que era el más elocuente de los oradores*, tantas veces vencedor de los macedonios").[69] "Aquellas luchas, casi cuerpo a cuerpo", decía Armesto respecto de los comicios, "en que sitiadores y sitiados se cambiaban mutuas injurias, tenían mucho de los legendarios combates de la Edad Media, en que la palabra acompañaba a la acción".[70] Se trataba, de todos modos, al igual que otras formas de movilización política, de una guerra localizada y acotada, que empezaba y culminaba en el día y el lugar de las elecciones, y que rara vez tenía consecuencias fatales.[71]

[68] Véase Michael Carter, "The Ritual Functions of Epideictic Rhetoric. The Case of Socrates' Funeral Oration", *Rhetorica* IX.3 (1991): 209-232.

[69] Ignacio Altamirano, "Los tres derechos", *Obras completas*, I, pp. 36-7. "Un abogado sin elocuencia", decía, "es como un soldado que tiene a su disposición toda clase de armas, pero que no sabe manejar ninguna". Ignacio Altamirano, "Necesidad de la elocuencia en el foro", *op. cit.*, I, p. 307.

[70] Félix Armesto, *Mitristas y alsinistas*, p. 17; citado por Hilda Sabato, *La política en las calles*, p. 90.

[71] "Fue Mitre", aseguraba el porteño Carlos D'Amico, "el que para oponerse al voto de los soldados de Urquiza en 1852, en vez de recurrir a las armas, porque el abuso de la fuerza no tiene más remedio honrado que la fuerza, inventó el fraude". Carlos D'Amico, *Buenos Aires, sus hombres, su política (1860-1890)*, Buenos Aires, Americana, 1952, pp. 103-4, citado por Pilar González Bernaldo de Quirós, *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina*, p. 303.

Ese concepto estratégico de la acción política como una forma ritualizada de guerra tenía implícita una cierta definición de las contradicciones que sufriría el proceso de afirmación del nuevo orden liberal. Su punto de fisura se situaría en el hecho de que no siempre será posible aislar con nitidez el ámbito de las contiendas verbales del de los enfrentamientos físicos. En efecto, el propio modelo epideíctico, en la medida, justamente, en que concebía a las palabras como *acciones*, tendía a hacer muy tenue la línea que dividía unas de otras (desde el momento en que se demuestra que un panfleto bien puede derribar un gobierno, ¿cómo distinguir una opinión contraria al gobierno de un acto sedicioso?). Y es aquí donde aparece la segunda de las funciones propias a la oratoria epideíctica.

Como señalan hoy los estudiosos de la tradición retórica clásica, la ritualización de la violencia operada por la retórica no supondría un *mero* traslado de antagonismos preexistentes a un nuevo terreno, el de los discursos. Existiría, también, una dimensión *performativa* (entendida en el sentido de creatividad) añadida a éstos:[72] los discursos epideícticos cumplirían, además de su función ritual, un papel crucial en la identificación y transmisión de los valores —*nomos*— que, supuestamente, constituyen a una comunidad dada.[73] En los discursos fúnebres (que es el tipo más característico de este género), los individuos

[72] Según muestra el género epideíctico, la acción retórica es, en palabras de Beale, "una acción social significativa en sí misma". Walter Beale, "Rhetorical Performative Discourse: A New Theory of Epideictic", *Philosophy and Rhetoric* 11, 1978, p. 225.

[73] Véanse J. Poulakos, "Georgias' and Isocrates' Use of the Encomium", *The Southern Speech Communication Journal* 51, 1986, p. 307, y Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric. A treatise on Argumentation*, Notre Dame y Londres, University of Notre Dame Press, 1971, p. 50. Para otras evaluaciones del género epideíctico, véase Lawrence Rosenfield, "The Practical Celebration of Epideictic", en Eugene White (comp.), *Rhetoric in Transition*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1980.

se convierten en tipos que encarnan valores que la sociedad particular aprecia como tales. Ésta se puede ver a sí misma reflejada en ellos e identificarse entonces como tal. De allí la función constitutiva de sentidos de comunidad de dichos discursos. El orador fúnebre no se dirige, pues, a una audiencia preconstituida, sino que, de algún modo, él mismo la forma como tal en la propia acción oratoria.[74]

Tenemos definidas aquí las coordenadas básicas a partir de las cuales se reaticulará el lenguaje político. A la difusión del ideario positivista en la región cabe inscribirla en los marcos de este proceso de reconfiguración político-conceptual más general. Éste se apartaría ya de manera radical de lo que definimos como el modelo *forense* de la opinión pública. No por ello, sin embargo, será menos inherentemente "moderno" que este otro al que vino a desalojar. Por el contrario, su emergencia señalará una profundización en la inmanentización del pensamiento político, incorporando a su ámbito aquellas instancias de realidad que dentro de los marcos del anterior lenguaje político aparecían simplemente como dadas. Así como la disolución del concepto clásico de la opinión pública, tal como lo observamos al comienzo con motivo de Fernández de Lizardi, llevó a problematizar (*politizar*) sus presupuestos (esto es, la idea de las normas como constituyendo un orden objetivo y trascendente a la voluntad de los sujetos), del mismo modo, la crisis del modelo jurídico de la opinión pública daría lugar, a su vez, a la problematización (*politización*) de sus premisas, a saber: el carácter objetivo, dado, del *sujeto* de la opinión. Las mismas viejas categorías se van así a resituar en un terreno de problemáticas distinto, alterando radicalmente su significado.

[74] "La misión del periodista", decía el mexicano Francisco Zarco, "por más pretensioso que pueda sonar, es no sólo la de expresar las opiniones de un partido, sino la de difundirlas y así conducir a la opinión pública". Zarco, Francisco, "Editorial", *El Siglo XIX* (1/1/1857)].

4
Representación / Sociedad civil / Democracia

El concepto de un ser que desde cierto punto de vista debe presentarse independientemente de la representación tiene no obstante que deducirse de la representación, puesto que sólo puede ser por ella.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE, "Segunda introducción a la *Doctrina de la ciencia*"

La democracia es experiencia e historia; se despliega y metamorfosea en el tiempo, se revela y se renueva al hilo de un tanteo que no cesa de torsionar las vistas y enriquecer las formas.

MARCEL GAUCHET, *La Révolution des pouvoirs*

Como es previsible, la categoría de "representación" se situaría en el centro de los debates producidos tras la quiebra del régimen monárquico. De hecho, las novedades introducidas en Cádiz bien se pueden resumir en la idea de una "inversión de la representación". Mientras que las Cortes tradicionalmente representaban a los súbditos *ante* el rey,[1] con la caída de la mo-

[1] Éste era también todavía el concepto de representación de Fernández de Lizardi. Según cuenta *El Pensador*, tal sería el mandato que en diversas cartas "la voz del pueblo" le encomendó a él y a los demás periodistas: "Tomen ustedes sobre sí la representación de los síndicos, si acaso los nuestros duermen". José Joaquín Fernández de Lizardi, "Erre que erre", Suplemento a *El Pensador Mexicano* (1812), en *Obras*, México, UNAM, 1968, III, p. 129. Siguiendo la tradición jurídica, Fernández de Lizardi identifica así al representante con el procurador. Éste es, precisamente, el origen del concepto moderno de representación. En el siglo XIV comenzaría a usarse, en el ámbito jurídi-

narquía los sujetos deberían asumir su propia representación. Los imaginarios tradicionales sobrevivirían, sin embargo, en los modos de concebir ésta. Los sujetos a quienes habría de representarse serían aún los *cuerpos* del Antiguo Régimen (en particular, las ciudades entendidas como formando redes de entidades corporativas ordenadas de manera piramidal).

El inicio del proceso por el cual se abandonará este concepto y emergerá la idea de una representación nacional unificada puede rastrearse en el abandono progresivo de los *mandatos imperativos* (la obligación de los diputados de ceñirse a las instrucciones de sus electores). Roto este principio, los diputados dejarán de ser meros voceros de sus comunidades de origen para pasar a encarnar un principio inédito: la voluntad general de la nación constituida en los órganos deliberativos de gobierno. Como mostrara Siéyès en un debate análogo ocurrido en la Asamblea Nacional, y que señalaría la emergencia del concepto moderno de democracia representativa moderna,[2] es en éstos que aquélla se conformaría como tal. En definitiva, el trabajo de la representación no es otro que la reducción a la

co, el término *repraesentare* indicando el hecho de que un magistrado o procurador ocupara el lugar o actuase en nombre de una comunidad (cabe recordar que en la tradición clásica el término *repraesentare* refería en exclusiva a objetos inanimados). En el siglo XVI, este concepto ampliaría su sentido para comprender la idea de una *representación política*. Aparentemente, es en el famoso capítulo XVI del *Leviathan*, de Thomas Hobbes, que aparece el primer tratamiento sistemático del concepto de representación política. Sobre la etimología del término *repraesentatio*, véase Hanna Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1972, pp. 240-252. Sobre la idea de Hobbes de la representación política, en particular, véase José María Hernández, *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Barcelona, Anthropos, 2002.

[2] Quien primero presentó este concepto fue, en realidad, Edmund Burke en su célebre "Discurso a los electores de Bristol" de 1774. R. J. S. Hoffmann y P. Levack (comps.), *Burke's Politics. Selected Writings and Speeches*, Nueva York, A. A. Knopf, 1949.

unidad de la pluralidad de voluntades particulares a fin de constituir la voluntad general de la nación. Ésta no preexiste, pues, a su propia representación.

Para la escuela revisionista, la pervivencia de rasgos tradicionalistas se expresaría todavía, de todos modos, en los mecanismos de elección: a quienes se designaría como representantes seguirían siendo, por bastante tiempo más, aquellos que poseían un tipo de preeminencia social que los habilitaba para pronunciarse en nombre de su comunidad.[3] Es incluso posible observar un segundo tipo de inversión de la representación, también propia del Antiguo Régimen: en las ceremonias y en el boato que asumen los nuevos gobernantes no sería difícil hallar los rastros de una voluntad tradicional de representación *del* poder, la exhibición de los atributos que le confieren su autoridad. Más significativa, sin embargo, sería la incapacidad para concebir la idea misma de una democracia representativa. Representación y democracia serán vistas como términos antinómicos.

De nuevo, tan pronto como analizamos este vínculo problemático que se estableció entre ambos términos, vemos que éste excedía el marco de la oposición entre tradición y modernidad. La imposibilidad persistente de conciliarlos resulta, por el contrario, profundamente significativa de las líneas de fisura que recorrían el propio lenguaje político "moderno" ("forense"), y por las que éste habría a la sazón fracturarse.

[3] Como pedía una orden real de 1809, la elección debía recaer en "individuos de notoria probidad, talento e instrucción, exentos de toda nota que pueda menoscabar la opinión pública". Citado por Guerra, "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina", en Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, FCE/Fideicomiso de las Américas/El Colegio de México, 1999, p. 55.

Democracia y representación: el vínculo conflictivo pero inescindible

El gobierno representativo, tal como era entonces comprendido, superponía dos principios en apariencia contradictorios: el principio democrático en el plano de la autorización con el principio aristocrático en el plano de la deliberación. La instauración del sufragio indirecto estaba destinada a producir este desdoblamiento. La elección recobraba así su sentido originario: sería sólo un mecanismo de selección de *los mejores* (lo que nos devuelve a otro de los rasgos tradicionalistas mencionados: la representación como asociada a la preeminencia, ya sea social o moral, o bien intelectual, meritocrática). El gobierno representativo sería, en definitiva, una *aristocracia electiva*. "Como lo dice en 1813 el presidente de la junta electoral de la provincia de San Luís de Potosí con una frase de admirable naturalidad: 'Si nos hayamos congregados en verdadera Junta Aristocrática es en virtud de la Democracia del Pueblo'".[4]

Para Guerra, la idea de la democracia representativa como una aristocracia electiva denuncia la hibridez de los horizontes conceptuales sobre los que pivotó el discurso independentista. Dicho concepto, sin embargo, tenía fundamentos históricos ciertos. El rechazo a los mandatos imperativos y la institución de un sistema representativo tuvo como objeto, en efecto, tratar de limitar los "excesos democráticos". Esto se expresó en una serie de restricciones al sufragio popular.[5] Como señala

[4] François-Xavier Guerra, "El soberano y su reino", en Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones*, p. 51.

[5] El hecho verdaderamente llamativo, sin embargo, es lo poco restrictivo que, a pesar de ello, fue la legislación en esta materia en América Latina, si se la compara con la que por esos años se impone en Europa o Estados Unidos. Marcello Carmagnani y Alicia Hernández Chávez señalan, por ejemplo, para el caso mexicano, que en la elecciones para el Congreso General de 1851 participaron cerca de un millón de votantes, lo que representaba aproximadamente el 20% de la población masculina adulta. "Es difícil encontrar esta proporción", concluyen, "en sistemas propiamente censatarios." Carmagnani y Hernández Chávez, "La ciudadanía orgánica mexicana, 1850-1910", en Hilda Sabato (coord.), *op. cit.*, p. 376. José Murilho de Carvalho señala algo similar para el caso brasileño. Según muestra, la Constitución de 1824, conocida por su carácter conservador, impuso, en realidad, muchos menos exigencias para acceder al derecho al sufragio que la francesa de ese mismo año. Y esto se expresó en la práctica efectiva: en 1872, por ejemplo, votaron un millón de personas, lo cual representaba el 53% de la población masculina mayor de 25 años (Murilho de Carvalho, "Dimensiones de la ciudadanía en el Brasil del siglo XIX", *ibid.*, p. 327). Un caso particularmente interesante es la ley electoral que se sanciona en Buenos Aires en 1821, por obra de Bernardino Rivadavia, y que permanecerá vigente, en lo esencial, el resto del siglo. Véase Marcela Ternavasio, *La revolución del voto. Política y elecciones en Buenos Aires, 1810-1852*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Marcela Ternavasio para el caso de Buenos Aires, a fin de frenar el deslizamiento hacia la anarquía había que desarraigar las prácticas asambleístas, lo que se traduce en la clausura de los dos Cabildos que existían en la provincia (en Buenos Aires y Luján).

Guerra introduce aquí una distinción fundamental. En contra de lo que sostiene la versión épica de la independencia, señala que la participación popular no era necesariamente signo de irrupción de la "modernidad" ("hay antes innumerables ejemplos de motines, revueltas, insurrecciones y *jacqueries*, con composición y reivindicaciones populares evidentes").[6] Los que se organizaban alrededor de los cabildos eran aún esos "pueblos concretos" propios del Antiguo Régimen. De manera inversa, la imposición de un sistema representativo, más allá de su carácter conservador, cabría interpretarla como expresando un avance fundamental en el proceso de modernización política y sociocultural.

A esta última afirmación, sin embargo, habría que matizarla. Según señala Ternavasio, no se observa una correlación en-

[6] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, p. 87.

tre actores definidos y tipos de imaginario, entre la naturaleza supuesta de los sujetos y sus actitudes políticas concretas (las que fueron, en realidad, muy cambiantes y erráticas).

> Más allá de los resultados a los que condujo esta controversia —donde triunfaron los sostenedores de las formas representativas—, es preciso detenerse en algunos aspectos del conflicto. Una interpretación más sensible a las perspectivas de análisis que ponen el eje en la dicotomía tradición-modernidad podría ver en esta disputa la contraposición de principios antiguos y modernos de representación, invocados en cada caso por grupos relativamente permeables a asumir como propios algunos de tales principios según sus experiencias vitales precedentes. Pero si se contempla, por ejemplo, que el mismo Cabildo se posicionó a favor del régimen representativo en esta oportunidad —no así en otras disputas similares— es preciso admitir que la dimensión estrictamente política (coyuntural) explica gran parte de los conflictos aquí descritos.[7]

Los alineamientos ideológicos seguirían, también en este punto, pues, una lógica estrictamente política, invalidando cualquier intento de extraer de ellos conclusiones respecto de la naturaleza social o cultural de los actores.[8]

[7] Marcela Ternavasio, *op. cit.*, p. 47.

[8] El rechazo de los mandatos estaba íntimamente asociado, a su vez, con el repudio a los partidos. A la inversa, en la segunda mitad del siglo XIX, con el surgimiento de las grandes maquinarias partidarias y la idea de un *sistema de partidos* se generalizaría la crítica a la idea de la independencia de los representates. En su interpretación de tal hecho, Bernard Manin, al contrario de Guerra, señala que "la independencia de los mandatos es claramente una característica no democrática de los sistemas representativos" (Bernard Manin, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998, p. 210. Aun cuando no aceptemos esta idea de Manin, hay que admitir que la exigencia de mandatos imperativos no es necesariamente "tradicionalista" (salvo que

Sea como fuere, está claro, de todos modos, que el vínculo entre modernización política y democracia fue equívoco desde su origen. Y en ello se traslucen problemas de orden no sólo empírico. La definición del presidente de la junta potosina de la democracia representativa como una aristocracia electiva tenía no sólo sustentos históricos reales sino, más importante aún, basamentos teóricos fundados.[9] Más allá de las consecuencias ideológicas eventuales que su instauración supuso, ésta planteaba una serie de problemas conceptuales, haciendo difícil discernir hasta qué punto su crítica expresaba meramente prejuicios tradicionalistas o apuntaba ya a aspectos conflictivos inherentes a ese mismo concepto. Las ambigüedades respecto del carácter tradicional o moderno de los debates que se agitaron en torno de esta categoría se expresan incluso en las propias interpretaciones de la escuela historiográfica liderada por Guerra.

Como muestra Véronique Hébrard, tras la idea de la representación como "aristocracia electiva" subyace un determinado concepto de opinión pública (con lo que encontramos aquí el punto en que ambas categorías —las de opinión pública y representación— se tocan):

> En última instancia, quien está encargado de revelar, fabricar y finalmente asentar la opinión es el cuerpo de los represen-

consideremos también a este profesor de la Universidad de Nueva York un resabio del antiguo régimen), ni tampoco una peculiaridad latinoamericana.

[9] Como señala Manin, la idea de una democracia representativa fue originalmente concebida como una suerte de institución mixta. Y esto de un modo nada arbitrario. "Hay que resaltar", dice, "que las dos dimensiones de la elección (la democrática y la aristocrática) son objetivamente verdaderas y ambas acarrean consecuencias significativas" (Bernard Manin, *op. cit.*, p. 192). "La elección inevitablemente selecciona elites, pero queda en manos de los ciudadanos corrientes definir qué constituye una elite y quién pertenece a ella" (*ibid.*, p. 291).

tantes, según el principio de evidencia opuesto al sentido común. Esta opinión pública que supone la unanimidad y excluye un verdadero debate constituye una vía inmediata de acceso a la verdad y al interés general.[10]

En su interpretación, el postulado de que "quien está encargado de revelar, fabricar y finalmente asentar la opinión es el cuerpo de los representantes, según el principio de evidencia opuesto al sentido común" expresa un rasgo tradicionalista que oculta una voluntad de unanimismo contradictoria con la modernidad. Pero, por otro lado, es justamente ese principio, como vimos, el que permitiría rechazar los mandatos imperativos, abriendo así las puertas a la modernidad política. En definitiva, tras el señalamiento de Hébrard comienzan a filtrarse dilemas que ya son propios al concepto moderno de democracia representativa.

La idea representativa moderna supone, en efecto, el rechazo del "sentido común". Como vimos, sólo este rechazo da lugar al juego de la deliberación colectiva, abriendo así el espacio al *trabajo de la representación*. Más que de un rasgo tradicionalista, surge, pues, de su propia definición. Y es también, sin embargo, el punto en que ésta se disloca. Encontramos aquí lo que Rosanvallon llama la "paradoja constitutiva de la representación".[11] Ésta conjuga, en efecto, un principio de identificación y un principio de diferenciación. Toda representación supone, de hecho, la ausencia de aquello que se encuentra representado;[12] es decir, si no hubiera una cierta distancia entre representante y representado, la representación no sería necesaria, pero, en dicho caso, se quiebra el vínculo representativo.[13] En definitiva, el trabajo de la representación se desprende, precisamente, a partir de la arista en que ésta se destruye. Se descubre aquí la naturaleza problemática de la cuestión relativa a los mandatos imperativos. Por un lado, es necesaria la libertad de decisión de los diputados a fin de dar sentido a la deliberación en las Cámaras. La idea de que los representantes debían limitarse a expresar la voluntad de sus mandantes refleja, en efecto, simplemente el hecho de que no había todavía emergido el concepto de la política como fundada en un debate racional. Pero, por otro lado, si éstos tienen libertad de decisión, ¿qué garantizará que su voluntad particular habrá de coincidir con la voluntad de aquellos a quienes dicen representar?

Tras la cuestión "técnica" de los mandatos imperativos afloraría, pues, un problema mucho más crucial, que es, en definitiva, el que viene a condensarse en la idea moderna de representación: la imposibilidad de conciliar la idea democrática con las concretas relaciones fácticas de poder.[14] Autores como Lu-

[10] Hébrard, "Opinión pública y representación en el Congreso Constituyente de Venezuela (1811-1812)", en Guerra y Lempérière (comps.), *Los espacios públicos en Iberoamérica*, p. 215.

[11] Véase Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, París, Gallimard, 1998, p. 41.

[12] Etimológicamente, *repraesentare* significa hacer presente o manifiesto, o presentar nuevamente, algo que se encuentra ausente.

[13] "Es verdad que un hombre no puede ser un representante —sino sólo de nombre— si habitualmente hace lo opuesto a lo que sus representados harían. Pero también es verdad que tampoco es un representante —sino sólo de nombre— si no hace nada, si sus representados actuasen directamente" (Hanna Pitkin, *The Concept of Representation*, p. 151). "Este requerimiento paradójico es precisamente el que se refleja a ambos lados de la controversia entre mandato e independencia" (*ibid.*, p. 153).

[14] "Obviamente, el poder representativo de una sociedad articulada no puede representarla como un todo sin oponerse de algún modo a los otros miembros de la sociedad. He aquí una fuente de dificultades para la ciencia política de nuestro tiempo porque, bajo la presión del simbolismo democrático, la resistencia a distinguir terminológicamente entre estas dos relaciones devino tan poderosa que ha afectado también a la teoría política. El poder gobernante es el poder gobernante incluso en una democracia, pero uno no se anima a confrontar este hecho." Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, p. 38.

cas Alamán terminarán por revelar aquello que subyace a este vínculo ineliminable y conflictivo al mismo tiempo entre representación política y democracia. Si la idea representativa destruye aquella otra que constituye su propio fundamento, en última instancia, sólo despliega y sirve de índice a la contradicción aún más radical contenida, aunque de forma soterrada, en la propia idea de *soberanía popular*.

> Dícesele, pues, al pueblo: sois soberano, pero no podeis ejercer la soberanía; es necesario que me la deis á mí para desempeñarla. ¿Y sobre quien la vais á ejercer? ¡¡¡Sobre el pueblo mismo!!! ¿No es esta la burla mas infame y atroz que se puede imaginar? [...] ¿no es el sarcasmo mas cruel y degradante que se puede inventar? ¡A fé que si el pueblo pudiera ejercer por sí mismo esa soberanía que se la atribuye, sin necesidad de diputados, senadores &c., no habría tantos partidarios de sus derechos reales![15]

Esto se liga, a la vez, a lo que llama el "misterio de la representación" por el que los apoderados se trasmutan de individuos, portadores de una determinada *volonté particulière*, en expresión de la *volonté générale* de la nación, y, de este modo, se erigen súbitamente en soberanos de sus poderdantes (facultados, por lo tanto, a ejercer "de manera legítima" el poder de represión sobre quienes les han delegado su poder).

> Segun el sistema adoptado, unidos forman el soberano [...] Sin embargo, una pequeñísima fraccion de esa universalidad, por un incomprensible misterio, forma en las elecciones la soberanía: por último que por otro misterio, tambien de la política moderna, los representantes y apoderados, de individuos dependientes se convierten en soberanos, y en soberanos de sus mismos representantes y poderdantes ¡Oh altezas, oh profundidad de la moderna ciencia![16]

[15] "Soberanía popular", *El Universal* (7/12/1848), I.22, p. 3.

Lo cierto es que, a diferencia de lo que ocurriera, por ejemplo, con las nociones de opinión pública o nación, la idea de una democracia representativa nunca alcanzará a naturalizarse en el lenguaje político del período. Ésta permanecerá como esa hendidura en el concepto forense de la opinión pública por la que habrá finalmente de dislocarse. Según mostraba Ignacio Ramírez, ésta hacía manifiesta la presencia de un trasfondo metafísico en el interior del lenguaje liberal moderno.

> ¿Qué cosa es representar? Es hacer papel ajeno; es fingirse otra persona; es sustituir a la cara la careta. ¿Y puede ser acertado un sistema que necesariamente se funda en la mentira? Entre un Congreso y un Concilio no hay diferencia.[17]

La idea representativa estigmatizará, en última instancia, la brecha insuperable entre sociedad y política, ese exceso de lo social irreductible al orden de la política (introduciendo en su seno un residuo irrepresentable que denuncia el fondo de facticidad de las relaciones de poder).

La presencia de una brecha entre democracia y representación no resultará extraña a Guerra. De hecho, él termina extrayendo una conclusión en el fondo no muy distinta de la del presidente de la Junta potosina. "El régimen representativo", afirma "es un gran invento", puesto que "permite conciliar la soberanía radical del pueblo con el ejercicio del poder por unos pocos".[18] La democracia representativa se parecería mucho, pues, a una aristocracia electiva. Sin embargo, en el modo en

[16] *Ibid.*

[17] Ignacio Ramírez, "Carta a Fidel [Guillermo Prieto]" (3/1865), *Obras completas*, III, p. 158.

[18] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, p. 257.

que él formula esta paradoja la vacía de sentido, velando el núcleo problemático que le subyace. La idea de democracia representativa aparece allí no mucho más que como una especie de argucia por la cual se adiciona un adjetivo para calificar al sustantivo "democracia" de un modo que lo vuelva, de hecho, irreconocible. Sea como fuere, el punto es que la idea de la democracia representativa como una aristocracia electiva no expresa necesariamente un prejuicio tradicionalista, aunque es cierto que tampoco capta por completo el sentido de la idea moderna de ésta. En definitiva, en una y en otra perspectiva, tanto en la tesis modernista (que atribuye todos los problemas políticos a la herencia tradicionalista) como en la antimodernista (que ve en el arribo de la modernidad el avance de una racionalidad autoritaria y excluyente), se pierde aquel núcleo problemático que la idea de representación designa.

Entre democracia y representación se establece, en efecto, como vimos, un vínculo conflictivo, por definición, puesto que contiene una tensión constitutiva, pero, sin embargo, al mismo tiempo inescindible, dado que, en contextos postradicionales, quebrado ya el principio de unificación provisto por la presencia de un soberano trascendente, sólo en la representación y a través de ella se puede articular la identidad de aquél que será representado, es decir, sólo por medio de los mecanismos inmanentes de la representación puede constituirse ese "pueblo" que habrá, a su vez, de delegar su poder en los representantes, despojándose así en ese mismo acto de ella (como dice Corinne Enaudeau, "toda representación es paradójica; el sí mismo sólo se capta en ella a condición de perderse").[19]

El destino de la representación es así el de ser necesaria e imposible al mismo tiempo. Se encuentra, por ello mismo,

[19] Corinne Enaudeau, *La paradoja de la representación*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 71. Véase también F. R. Ankersmith, *Political Representation*, Stanford, Stanford University Press, 2002.

siempre amenazada por partida doble. La primera alternativa para lograr la identidad del representado y el representante es llanamente eliminando este último, esto es, mediante la democracia directa. Pero ello sólo traslada de terreno la paradoja de la representación, del plano del *poder constituido* al del *poder constituyente*, sin por ello resolverla. La problemática que entonces surge es cómo se constituye, a su vez, el propio poder constituyente. Esto es lo que Eric Voegelin llama la cuestión de la *articulación* de lo social:[20] cómo la pluralidad de sujetos se reduce a la unidad.[21] La segunda alternativa para lograr la identidad entre representante y representado consiste, inversamente, en la alienación del segundo en el primero, esto es, en la completa delegación en éste de sus facultades soberanas. Pero entonces se destruye igualmente el vínculo representativo. El representante, independizado ya de sus representados, viene ahora a representar una soberanía inexistente, lo cual en un sistema republicano de gobierno implica privarlo de su legitimidad.

En definitiva, la representación se articula en función de un *doble* exceso: de lo social respecto de lo político, pero también de lo político respecto de lo social. Este último, encarnado en el principio jurídico de la soberanía, dota de unidad al sujeto, provee aquel suplemento por el cual éste adquiere una identidad. Esto es lo que Rosanvallon llama la *representación-figuración*. El primero de los excesos, encarnado en el principio de la soberanía popular, condensa todo aquello que no puede, sin embargo, reducirse a esa unidad, lo que da lugar a lo que Rosanvallon llama la *representación-legitimación*. El trabajo de la

[20] Eric Voegelin, *The New...*, p. 37.

[21] "Es, en efecto", decía Thomas Hobbes, "la *unidad del representante*, no la *unidad* de los representados lo que hace la persona *una*". Thomas Hobbes, *Leviathan, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, México, FCE, 1984, p. 135. El rechazo a los mandatos imperativos se fundó, justamente, en el supuesto de que la unidad de la voluntad no preexiste al propio trabajo de la representación.

representación supone la supresión del rasgo distintivo de lo social: su heterogeneidad, puesto que de lo contrario su representación sería imposible, y, al mismo tiempo, su preservación, puesto que, en tal caso, ésta se volvería ociosa. La ausencia de una voluntad general unificada, destructiva del vínculo representacional, es también su condición de posibilidad. La diagonal de la representación se desprende así a partir de una doble fisura. Por un lado, ésta presupone aquello que la destruye (la distancia que separa al representante de su representado) y, por otro, sólo se constituye sobre la base de aquello que la hace al mismo tiempo innecesaria (la voluntad general de la nación). Así como la constitución política del "pueblo" como sujeto unitario y soberano presupone y excluye al mismo tiempo la representación, inversamente, la representación presupone y excluye al mismo tiempo la heterogeneidad de lo social respecto de la política. Es en ese doble exceso, la trascendencia-inmanencia de lo político respecto de lo social (la simultánea ligazón-independencia del orden de la representación respecto de aquello representado: primera aporía) y la necesidad-imposibilidad de reducir la heterogeneidad de lo social a la unidad de la política (segunda aporía), que se hace manifiesta la naturaleza eminentemente *política* (esto es, en última instancia indecidible) de la representación.

Si la representación presenta aporías insolubles, ninguna de las alternativas para eliminarla resulta, no obstante, más consistente o menos problemática. La historia de las figuraciones de la política moderna en el siglo XIX latinoamericano, en definitiva, no es sino la de los diversos intentos —siempre precarios e inestables— por confrontar la serie de contradicciones resultantes del fenómeno de inmanentización de las relaciones de poder (las cuales se verán privadas ya de toda garantía y sanción trascendente), que son las que vendrían, en fin, a encarnarse en la categoría de democracia representativa (volviéndola particularmente revulsiva en los marcos del lenguaje político del período). Hacia mediados de siglo, ésta se traduciría

en términos de cómo dar expresión a la heterogeneidad social como tal, cómo *representar* en el plano político-institucional aquello irrepresentable por definición, puesto que señala justamente aquello que lo excede (esto es, el principio de la soberanía popular). La idea de la lucha entre "modernidad" y "tradición" no sería sino uno de los diversos modos por los que se trataría de dar cuenta de esa fisura inherente al concepto de representación.[22] Ésta es también, sin embargo, la historia del descubrimiento, por parte de los propios actores, de la imposibilidad de hacerlo, de la revelación de las limitaciones de un esquema explicativo que sólo puede comprender las contradicciones como resultantes de meros desajustes fácticos, empíricos (la imposibilidad práctica de hacer coincidir la realidad con el modelo ideal).[23]

La quiebra del ideal deliberativo de un orden republicano, que se condensa en el concepto forense de la opinión pública, permitiría replantear la cuestión de la relación entre democracia y representación sobre bases completamente distintas. La combinación de ambas categorías en un único concepto, el de democracia representativa, supondrá, a su vez, la redefinición de los términos involucrados (permitiendo, respectivamente, el

[22] Esto, en definitiva, permite romper con el supuesto de la autoevidencia del concepto de democracia representativa y tomar en serio los problemas que históricamente éste ha revelado. Como señala una de las autoridades en el tema, confrontados a la variedad y ambigüedad de usos del concepto, "lo que debemos buscar no es una definición precisa, sino el modo de hacer justicia a las varias aplicaciones particulares de la representación en los diversos contextos —cómo aquello ausente se hace presente y quién lo considera así". Hanna Pitkin, *The concept...*, p. 10.

[23] "¿Hasta qué punto", se pregunta Guerra, "esta larga y, sin embargo, incompleta enumeración de condiciones y etapas se dio en la realidad? ¿O se trata aún, y no sólo para América Latina, de un horizonte en parte inalcanzable por el carácter ideal del modelo hombre-individuo-ciudadano? François-Xavier Guerra, "El soberano y su reino", en Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política...*, p. 61.

surgimiento de dos neologismos, los de "representación social" y "gobernabilidad"). No obstante, para que ello fuera posible, sería necesario antes introducir entre ambos un tercer término, el de "sociedad civil", la cual se distinguirá entonces de esa entidad más vaga llamada "opinión pública". Se empezaría así a tejer la red categorial que conformará un nuevo campo semántico cuya articulación nos conduce más allá de los confines del lenguaje hasta entonces disponible.

Lastarria y la *representación social*

Hacia la segunda mitad del siglo, que es cuando se difunde el ideario positivista, la quiebra del ideal de una opinión pública unificada, articulada en torno de una Verdad, colocaría en el centro de la reflexión la pregunta, inexpresable en los marcos del modelo forense, de cómo representar sujetos singulares como tales. Se abrirá así un nuevo horizonte de interrogación, para el cual el vocabulario hasta entonces disponible no contaba ya con categorías con que abordarlo.

Si, como vimos, el tópico de la "incomprensión de la democracia representativa moderna" (cuyo concepto supone perfectamente transparente) brinda un marco explicativo, no del todo desacertado, aunque sí insuficiente para desentrañar la compleja trama de problemas que a lo largo de la primera mitad de siglo se escondería por detrás de dicho concepto, proyectado subsecuentemente en el tiempo resultaría ya por completo inadecuado. Trasladado a la segunda mitad del siglo, obstaculizará la comprensión de lo que se encontraba entonces concretamente en debate. Éste vaciará de sentido las polémicas que se suscitaron en ese período, reduciéndolas a una serie de lamentables malentendidos que no merecen ningún tratamiento histórico más específico ni cuya comprensión demanda esfuerzo intelectual alguno. En definitiva, sólo si penetramos el núcleo aporético que subyace a dicho concepto podemos descubrir el sentido profundo de las polémicas que entonces se agitaron en torno de éste.

De hecho, entre ambos momentos de la historia político-intelectual latinoamericana yace una cisura fundamental. Las problemáticas que habrán de plantearse, y los marcos categoriales con que se abordarán, son ya otros. La quiebra del ideal de una opinión pública unificada articulada a través de los mecanismos de deliberación colectiva que permiten converger hacia esa Verdad en que descansa la vida de la comunidad, el descubrimiento de las divergencias como constitutivas de la política, plantearía la necesidad de pensar *cuáles eran aquellos clivajes sociales más permanentes que resistirían su reducción a una unidad.* Y, fundamentalmente, cómo volver esas diferencias *representables*, a fin de minarlas en su singularidad. Surge aquí, pues, la cuestión de la *representación social.*

En los marcos tradicionales de la historia de ideas, la emergencia de ese concepto, de claras reminiscencias corporativas, aparece como la prueba más palmaria de la pervivencia de imaginarios tradicionales (lo que le permite a Guerra referirse al Porfiriato como el "Antiguo Régimen", en un demasiado obvio anacronismo). Ésta cobra un sentido mucho más sustantivo, sin embargo, cuando la analizamos a la luz de la serie de problemáticas que venimos analizando. Lejos de representar un regreso a los tipos de imaginario social propios del Antiguo Régimen, las nuevas teorías organicistas de lo social se revelan, por el contrario, como señalando una profundización de la idea de la inmanencia del poder.

De hecho, el modelo forense de la opinión pública guardaba aún resabios de trascendencia. Éste presuponía ya la existencia de un público idealmente homogéneo, al cual se transferirán los atributos propios del soberano medieval. Rota la idea de una Verdad objetiva en que este supuesto se fundaba, surgirá la pregunta de cómo concebir un tipo de objetividad de lo social compatible con la evidencia de la diseminación del sistema de las diferencias sociales. Son estas mismas las que,

probada su imposible subsunción a una voluntad general unificada, deberán ahora articularse mutuamente a fin de constituir un *bien colectivo* (el que no excluiría ya, sino que integraría a la pluralidad de intereses —y, en definitiva, racionalidades— sociales). La obra del chileno José V. Lastarria permite observar cómo se produce esta transición hacia un nuevo lenguaje político en cuyos marcos todas las categorías fundamentales que venimos analizando habrán de redefinirse.

La pregunta respecto de cómo volver representable una sociedad que alberga una pluralidad irreductible de intereses, necesidades, inclinaciones y pareceres particulares aparece en Lastarria muy temprano en el contexto latinoamericano. Ésta ocupa un lugar central en un escrito que data de 1846, "Elementos de derecho público constitucional teórico positivo i político",[24] que sirvió como plataforma a la revolución liberal de 1851 (lo que le costaría a Lastarria su puesto en la universidad a pesar de que él personalmente no participó de la revuelta).[25] Lastarria distingue allí "la institución civil i política llamada Estado" de otras instituciones que en su conjunto conforman la sociedad civil. El primero constituye, dice, el "poder político", al que opone un "poder social" diversificado en esferas autónomas entre sí (el comercio, la industria, las artes, las ciencias,

[24] Lo que trata allí de pensar es "la sociedad como un conjunto de instituciones orgánicas, todas las cuales reposan sobre las mismas leyes de independencia i correlacion, constituyendo así una especie de confederacion entre los diferentes órdenes". José Victorino Lastarria, "Elementos de derecho público constitucional teórico positivo i político" (1846), *Obras completas I: Estudios políticos y constitucionales*, Santiago, Impr. Barcelona, 1906, p. 193. Este texto, cabe aclarar, fue elaborado antes de su adopción del credo positivista, la que no se produce, según cuenta en sus *Memorias* sino hasta 1868. El término "positivo" que se encuentra consignado en el título del escrito antes mencionado aparece allí en su acepción jurídica más lata.

[25] Sobre la vida y la obra de Lastarria, véanse Alamiro de Ávila Martel *et al.*, *Estudios sobre José Victorino Lastarria*, Santiago, Universidad de Chile, 1988, y Alejandro Fuenzalida Grandón, *Lastarria y su tiempo*, Santiago, n/s., 1981.

etc.).[26] "Por consiguiente, no cabe duda", afirma, "que la sociedad debe dividirse en tantas sociedades particulares cuantos son los fines principales en que se divide el fin social".[27] Este poder social constituye, en definitiva, la *soberanía nacional*, la cual es inalienable, "porque la sociedad no podría despojarse de su poder jeneral a favor de una persona o de muchos sin contrariar su propio fin, puesto que renunciaría por este solo hecho a la mas preciosa de las prerrogativas, al atributo esencial de su personalidad colectiva".[28] El gran problema político y constitucional es, para él, cómo dar expresión institucional independiente a este poder social hasta ahora confundido con el poder político y oprimido por él.

> Para formarse una idea exacta del poder del Estado no debe confundirse con la del poder social en jeneral, porque de no hacerlo así se perdería la justa independencia en que deben estar las diferentes esferas de la actividad social. El poder so-

[26] "La institución civil i política llamada Estado, después de haberse emancipado de la institucion relijiosa, se ha arrogado y ejercido la tutela de todos los demas negocios humanos. Esta tutela ha podido ser lejítima miéntras que el desarrollo de las demas instituciones sociales no ha adquirido bastante enerjía para que éstas se dirijan por sí mismas; pero hace mucho tiempo que ha llegado a ser opresiva i ha detenido el progreso de la actividad humana. Es verdad que hasta ahora solo la relijion y el derecho se han constituido socialmente por medio de la Iglesia y el Estado; pero las sociedades propenden en su progreso al desarrollo libre e independiente de la industria, del comercio, de las ciencias i de las artes, i se hacen esfuerzos para dar a estas esferas de actividad una organización que les sea propia a fin de garantirlas contra las influencias de otros poderes, cuya intervención altera más o menos su carácter i pone trabas a su perfeccion." José Victorino Lastarria, "Elementos de derecho público constitucional teórico positivo i político", *Obras completas*, I, pp. 47-8.

[27] José Victorino Lastarria, "Elementos de derecho público constitucional teórico positivo i político", *op. cit.*, I, p. 46.

[28] *Ibid.*, pp. 53-4.

cial existe en la sociedad, i es en suma el conjunto de todas las fuerzas puestas en movimiento por la sociedad i sus miembros en las diversas esferas de la actividad humana. Ya hemos visto que el fin jeneral del hombre i de la sociedad se compone de los fines moral, relijioso, científico, artístico, industrial, comercial i político; por consiguiente el poder social se compone tambien de los poderes encargados de realizar estos fines particulares, de los cuales no debe faltar ninguno en la sociedad, aunque no todos existan en la debida proporcion [...] La justa separación que debe existir entre todos ellos, según su naturaleza especial, es la que asegura a todas las esferas de la actividad humana su independencia respectiva, i al mismo tiempo es la única garantía contra los males que sufriría la sociedad si el poder político se absorbiese a todos los demas i anulase la accion del poder social en jeneral.[29]

La soberanía nacional no puede reducirse al poder político sin destruirse como tal; aquélla excede siempre a éste. De lo que se trata es, pues, de diseñar mecanismos inmanentes de integración social, comprender cómo es que todas estas funciones especializadas puedan "encaminarse a la realizacion del fin jeneral del hombre, aunque cada una funcione bajo la accion de un principio especial.[30] Y esto plantea, a su vez, un problema anterior respecto de cuál es la estructura de ese poder social (los "fines principales en que se divide el fin social"), cuáles son los sujetos a los que habrá de representarse.

Esto invierte, de algún modo, la situación anterior; saldada finalmente la segunda de las cuestiones, mucho más compleja y difícil de resolver, que se plantearía de inmediato tras la independencia, a saber, cuál era esa entidad que iba a ser representada, a partir del momento en que se quiebra el supuesto del individuo como la base natural de la sociedad (aquello que entonces se había rápidamente naturalizado en el discurso político), resurge, sin embargo, la primera de ellas: cómo está constituida la nación. En este punto reaparece de manera inevitable la idea de una Verdad. La noción de representación social es, en definitiva, inseparable también de un saber, de una ciencia de lo social; presupone una determinada *sociología*.[31] La sociedad es, para Lastarria, el sujeto de la representación (representación-legitimación). Pero, a la inversa, para serlo, ésta debe, a su vez, poder tornarse objeto de representación (representación-figuración). Y es aquí donde reemerge el papel del Estado. "El Gobierno", dice Lastarria, "no solo debe conocer la riqueza i recursos de la nacion, sino tambien distribuirlos i dirigirlos [...], debe conocer sus fuerzas i poseer en suma cuantos conocimientos se comprenden en el vasto círculo de las ciencias sociales".[32]

El planteamiento del problema de la representación-figuración de lo social permite así a Lastarria reintroducir aquello que había, en un principio, intentado eliminar o al menos limitar: el papel del Estado como instancia unificadora en tanto encarnadura del principio aristocrático-inteligente, que es el que debe figurar lo social para volverlo representable.[33] Esto

[29] *Ibid.*, pp. 50-1.

[30] *Ibid.*, p. 194.

[31] En su proyecto, la representación se distribuye del siguiente modo: "Por los intereses relijiosos y morales, cinco [diputados]. Por el interes de la agricultura, veinticinco. Por el interes de la mineria, quince. Por el interes de las manufacturas i oficios industriales, diez. Por el comercio jemeral i sus industrias auxiliares, treinta". José Victorino Lastarria, "Bosquejo de una constitución política arreglada a los principios i doctrinas de la ciencia", *op. cit.*, II, p. 543.

[32] José Victorino Lastarria, "Elementos de derecho público constitucional teórico positivo i político", *op. cit.*, I, p. 42.

[33] Lastarria mantiene así en su proyecto constitucional un doble sistema de representación; se limita a colocar, al lado del sistema tradicional de representación política, articulado en función del principio de la mayoría numérica, un sistema de representación social, organizado a partir de un conjunto de instituciones especializadas que darían expresión a los diversos componentes de los que se conforma la sociedad.

supone, obviamente, un saber especializado ("i es fácil concebir", concluye, "que estas condiciones de capacidad no se encuentran en todos los individuos de una sociedad").[34] El intento de poner en caja aquellos elementos de lo social (el ámbito de la diversidad) que no aceptan reducirse a lo político-jurídico (el ámbito de la unidad) termina así haciendo emerger de modo más descarnado aquello de la política que excede lo social (y le permite constituirse como tal).

La tensión entre poder político y poder social reproduce, en última instancia, aquella otra entre razón y voluntad señalada por Guerra, que permite introducir restricciones a los derechos políticos. Por cierto, el liberalismo de Lastarria no era democrático. Sin embargo, más significativo que su aristocratismo es cómo comenzaba entonces a redefinirse el concepto de democracia; aunque esto sólo se observará con más claridad en sus escritos tardíos. En lo inmediato podemos sí ver cómo la perspectiva de Lastarria reformula las relaciones entre tradición y modernidad políticas, invirtiendo, de hecho, el esquema de Guerra.

En efecto, a diferencia de Guerra, para Lastarria la persistencia del principio de representación política, fundado en la pura voluntad popular, expresaba la presencia de "resabios i reminiscencias del réjimen antiguo". Por el contrario, la noción de representación social —que, vista desde la perspectiva del pactismo ilustrado, aparece como una vuelta al ideal corporativo colonial— era la forma propiamente "moderna" de gobierno, su ideal último. En fin, el modelo político "organicista" no sería de una mera propuesta de *república posible*, una forma preliminar y transitoria en la marcha hacia un supuesto ideal eterno de *república verdadera* representado por el concepto pactista-ilustrado, sino una forma diversa de concebir esta última.[35]

[34] José Victorino Lastarria, "Elementos de derecho público constitucional teórico positivo i político", *op. cit.*, I, p. 56.

[35] La articulación de una totalidad orgánica sólo puede ser el resultado de una largo trabajo de autoconstitución de lo social, de afirmación de las diversas esferas de actividad y su mutua compatibilización. "La época de la unidad está aun lejana, pero es preciso aproximarla, preparando su realizacion. Cuando existan en su completa organización los poderes sociales, formarán todos una verdadera *representación social*, eligiendo cada uno de ellos sus respectivos funcionarios: esta representacion será diferente de todas las conocidas, porque su mision no consistirá en intervenir directa i continuamente en el movimiento de los órganos particulares, ni en darles la lei i la lejislacion, sino únicamente en velar para que ninguno salga de su esfera, para que guarden las relaciones de armonía i consigan el fin social que le ha cabido en suerte." José Victorino Lastarria, "Elementos de derecho público constitucional teórico positivo i político", *op. cit.*, I, pp. 195-6.

Luego veremos cuál era el ideal de democracia implícito en este concepto. En todo caso, está claro que de ningún modo se trataba de un regreso a un ideal premoderno. Éste surgió de la revelación de un conjunto de aporías implícitas en el concepto ("moderno") de representación política; aportará una respuesta al interrogante respecto de cómo llenar la brecha entre representante y representado, sin reducir llanamente uno a otro; en suma, cómo conciliar representación y democracia.

Esto supondría, a su vez, la reformulación de ese interrogante. En los marcos del nuevo lenguaje que entonqces comenzaba a emerger, y que denominamos "el concepto estratégico de la sociedad civil", éste habría de retraducirse en el de cómo establecer un vínculo *existencial* entre representante y representado, hallar algún tipo de *identidad sustantiva* entre ambos que garantice que la voluntad del diputado habrá de coincidir de manera espontánea con aquella que manifestarían eventualmente sus votantes (algo que el mecanismo puramente formal de la autorización no alcanzaría aún a asegurar).[36] Aquí radica el núcleo de la idea de representación social. La introducción de la consideración de la problemática relativa a las condiciones sustantivas de la representación conllevaba ya una reconfiguración fundamental del lenguaje político. Este concepto de

[36] Véase Hanna Pitkin, *The New...*, pp. 60-91.

Lastarria representa, no obstante, un intento aún algo prematuro, una forma transicional en la definición del nuevo concepto estratégico de la sociedad civil que cobrará perfiles más nítidos sólo décadas más tarde, acompañando la difusión del ideario positivista en la región. La obra posterior del propio Lastarria resulta aquí también ilustrativa.

Positivismo, organicismo y *semecracia*

En sus *Lecciones de política positiva* (1875), Lastarria retoma, tres décadas más tarde, las mismas ideas antes esbozadas, reelaborándolas ahora en clave comteana. Si bien sus planteos no se alteran en lo esencial, se observan en ellos algunos desplazamientos sugestivos. En primer lugar, aparece ahora de manera explícita la crítica antes implícita al modelo pactista moderno. Según descubre, son las visiones contractualistas (absurdas e insostenibles en lo teórico, según dice) las que llevan a confundir el poder social con el poder político y, de este modo, "esclavizan la actividad de todos los elementos de la sociedad a la voluntad del Estado".

> Este funesto error subsiste porque todavía se admiten dos absurdos capitales de la falsa teoría del contrato social, aun por los que ya no creen en esa teoría, a saber: que la soberanía [del Estado] es ilimitada, i que el poder político que la ejerce tiene su base en la abdicación que hacemos de parte de nuestra libertad para conservar el resto.[37]

El ideal ilustrado de una sociedad perfectamente homogénea escondía, para él, un impulso autoritario. Por el contrario,

[37] José Victorino Lastarria, "Lecciones de política positiva", *op. cit.*, II, p. 271.

la política positiva es aquella que permite distinguir la nacionalidad del Estado y concebir las naciones y sociedades como entidades heterogéneas.

> Una gran nacionalidad, aunque tenga un mismo oríjen, una misma historia i un mismo territorio, puede tener también varias unidades sociales, i constituir en cada una otros tantos Estados o gobiernos [...] De la misma manera puede haber distintas nacionalidades, i por consiguiente diversas unidades sociales, sometidas a un solo Estado. [...] En todas estas combinaciones i en las demas que puedan existir, el Estado es siempre una institucion social i politica que representa el principio del derecho para mantener la armonia i correlaciones de las diversas esferas de la actividad social; de modo que la teoría política de la nación, o de la sociedad civil, no es el Estado, aunque sea la existencia de éste la que la constituye.[38]

Esta perspectiva lleva a reforzar su "organicismo", radicalizando la oposición entre los dos principios que antes había tratado de equilibrar. La teoría de la representación política y la teoría de la representación social, según asegura ahora Lastarria, articulan horizontes de sentido incompatibles entre sí. La primera participa del orden especulativo; la segunda, del orden activo.[39] Ambas se desenvuelven según dos lógicas distintas. La deliberación se ordena en torno del principio de la mayoría numérica; la representación, en cambio, es irreductible a ésta. No se trata sólo de defender el *derecho de las minorías*. Este concepto, dice el autor, "es todavía una cosa mui vaga e indefinida". No sólo porque resulta indefinible ("¿qué es *a priori* una

[38] *Ibid.*, p. 223.

[39] "En jeneral", dice, "la accion de todos los miembros de la sociedad en esta grande obra de cooperación es de dos maneras, especulativa o activa". José Victorino Lastarria, "Lecciones de política positiva", *op. cit.*, II, p. 89.

minoría?"),[40] sino, fundamentalmente, porque no cumple con su objetivo. Los defensores de la representación proporcional, dice, enumeran "como una de las escelencias de esta nueva forma la de que en ella se ampara *la representación de las minorías*, en lugar de decir que su verdad i justicia consisten en que ampara la representación de todos los intereses colectivos de la nacion".[41] Un interés social, en definitiva, no puede someterse a la decisión colectiva; su representación no es un objeto pasible de votación en la medida en que su definición constituye la premisa de toda representación.

> El *poder de decision*, si se le considera como una condicion de la autoridad de una asamblea deliberante, es un derecho colectivo, impersonal, que tiene su razon de ser en necesidades de hecho i que por la fuerza de las cosas reside exclusivamente en la mayoría; mientras que el derecho de representacion, que se practicó por medio del sufrajio popular, es un derecho imprescriptible de la sociedad, que ejercita cada ciudadano individual i personalmente, para constituir la representacion soberana; i esto es lo que se ha confundido por una preocupacion funesta desde el oríjen del sistema representativo. En jeneral, las elecciones se hacen por la simple mayoría de votos absoluta o relativa, como si tratara de una decisión. [...] En realidad, lo que se pone en votación no es la eleccion de tales o cuales representantes, sino mas bien la cuestion de cuál fraccion de los sufragantes habrá de tener representación.[42]

El recolocar su foco en los intereses sociales (alegadamente plurales, por definición) le permitirá a Lastarria desprender

[40] José Victorino Lastarria, "Lecciones de política positiva", *op. cit.*, II, p. 335.

[41] *Ibid.*, p. 334.

[42] *Ibid.*, pp. 327-28.

al mismo tiempo su concepto político del supuesto de la existencia de un saber objetivo de lo social y un órgano especializado que lo expresa (el Estado). De este modo, este acentuado organicismo, en la medida en que legitima las diferencias políticas, abrirá por fin las puertas a la idea de partidos en tanto que encarnaciones de clivajes sociales objetivos, lo que se traducirá, a su vez, en el diseño de un modelo mucho más "democrático" (algo que, en el marco de las oposiciones tradicionales de la historia de ideas resulta paradójico).[43] En contra de lo que sostenía treinta años antes, ahora, con el partido liberal ya en el poder, denunciará todo intento de limitación del sufragio como un acto despótico.[44]

Este desplazamiento ideológico, sin embargo, nos dice todavía poco respecto de su pensamiento político: en definitiva, tampoco es cierto que su idea anterior, aún ceñida de modo parcial a los postulados pactistas, fuera inherentemente aristocrática, ni esta otra organicista, intrínsecamente democrática. Ambas son derivaciones posibles pero no necesarias de aquellas premisas conceptuales, determinadas, en cada caso, más por consideraciones políticas prácticas que por la estricta lógi-

[43] Quien expresa más claramente esto es el colombiano Rafael Núñez. "La controversia política", dice, "es tan necesaria para el progreso de la ciencia de los gobiernos y de la ciencia de la legislación, que cuando desaparece uno de los grandes partidos, por cualquiera causa extraordinaria, el sobreviviente se divide, y sus fracciones o ramas luchan con igual o mayor calor del que acostumbraban emplear al hacer cara al extinguido adversario común". Rafael Núñez, "La reforma política en Colombia. Filosofía de la situación" (1882), en Leopoldo Zea (comp.), *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas, Ayacucho, 1980, II, p. 233.

[44] Éste sería de no muy distinta naturaleza a cualquier otra forma de violación del principio de libre contratación. "Toda limitación opuesta al derecho de sufrajio que desnaturalice el ejercicio completo de la soberanía, será tan injusta como los requisitos que la ley opusiera a los contratos de los particulares, contrariando su libertad de trabajo i su libertad de contratar." José Victorino Lastarria, "Lecciones de política positiva", *op. cit.*, II, p. 308.

ca interna de sus postulados. Más significativos al respecto son los deslizamientos, algo más sutiles, que se observan en el nivel del aparato argumentativo que subtiende a dichas posturas. Éstos revelan cómo la idea misma de "democracia" se había redefinido, asociándose a la noción de "semecracia" o "gobierno de sí" (*self-government*).

El giro más crucial que produce la ruptura con el concepto deliberativo es el que permite a Lastarria arrancar el principio de constitución de una totalidad social del marco del orden estatal y reinscribirlo en el seno de la propia sociedad. La figuración social se despliega ahora en un ámbito anterior al de la deliberación (y, por ende, del Estado político).[45] Remite a la estructura del campo en que ésta se desenvuelve, el de sus condiciones objetivas de posibilidad: toda deliberación colectiva, toda "opinión pública", presupone ya un sujeto de ésta, una "sociedad civil". Dado que ella no es el resultado sino la premisa de la deliberación, la pregunta que surge de inmediato es cómo se constituye, a su vez, ésta. El régimen de la representación proporcional señalaría, precisamente, el mecanismo de autoformación de lo social, el medio para la articulación, no consensual sino estratégica, de un fin general a partir de la pluralidad de fines particulares; así se constituiría la expresión institucional y el medio para el trabajo de definición respectiva y mutua compatibilización entre las diversas esferas de actividad social.

El mecanismo de la representación funcional o social expresa así la emergencia de un nuevo tipo de ideal de autogobierno (*self-government*) o semecracia. La superación del princi-

[45] La representación social surge de la necesidad "de constituir separadamente una autoridad que represente el principio del derecho, i este poder de constituirla es lo que en el lenguaje de los políticos modenos se llama *soberanía nacional*, o soberanía de los pueblos, como poder supremo i anterior al del Estado". José Victorino Lastarria, "Lecciones de política positiva", *op. cit.*, II, p. 300.

pio de la deliberación como único fundamento del orden institucional terminaría, para Lastarria, con la fuente de los desajustes entre política y sociedad, que es la que permite la tiranía de los representantes sobre los representados.

> Hasta aquí, según estos principios, la delegación política podría tener un caracter mas adecuado a los fines del verdadero sistema representativo, i si se lograra establecer la manera de hacer efectiva la responsabilidad del representante en su mandato especial se obtendria una garantía contra los peligros que resultan de dar al delegado una superioridad peligrosa sobre sus comitentes. [...] La ventaja mas trascendental que en este siglo ha conquistado la semecracia, o el gobierno del pueblo por sí mismo, es la de establecer el sistema representativo de manera que los depositarios del poder político no tengan ni el poder ni los medios de hacer mal, i este bien inapreciable no se ha obtenido sino haciendo franca i espedita la responsabilidad de los mandatarios dentro del círculo bien determinado de sus atribuciones.[46]

La representación social, concluye Lastarria, "no solo es la verdadera representación, sino una obra de justicia, de libertad, de verdad, de paz i de política".[47] Este ideal de gobierno, ya por completo extraño al modelo jurídico de la opinión pú-

[46] José Victorino Lastarria, "Lecciones de política positiva", *op. cit.*, II, p. 411. "El Estado", decía Alberdi en 1872, "puede ser visto como un mandatario respecto de la sociedad, cuyos intereses y destinos representa. Pero respecto de los poderes delegados que ejercían el gobierno de un pueblo democrático y republicano, el Estado o pueblo soberano no tienen más relación que la del mandante con el mandatario, relación que no admite canción juratoria de parte del poderdante, sino del apoderado". Juan Bautista Alberdi, *Escritos póstumos*, VIII, p. 133.

[47] José Victorino Lastarria, "Lecciones de política positiva", *op. cit.*, II, p. 391.

blica, se sostiene en un fundamento muy diverso del de aquél: *el principio de asociación.*

> La asociacion es el modo verdadero i completo de realizar todos los fines del progreso social, es la palanca de la actividad humana, el medio de combinar todas las fuerzas, todos los elementos que se hallan separados i que deben entrar a formar el equilibrio social. [...] Es, pues, necesario crear el equilibrio social por medio de la asociacion, i para poder utilizar esta palanca poderosa, es indispensable buscarle su punto de apoyo en la verdad.[48]

La asociación representa un tipo de Verdad objetiva y subjetiva a la vez; sirve simultáneamente de principio de intelección y de principio de acción; conjuga, en fin, el orden especulativo y el orden activo, permitiendo así reunir la representación-legitimación y la representación-figuración. Pero para comprender el sentido que entonces adquiere este concepto de *asociación*, y cómo fue que Lastarria llegó a éste como el punto nodal de su teoría política, es necesario considerar la serie de transformaciones que se operaron en el plano de las prácticas políticas en el curso de las tres décadas que median entre *Elementos* y *Lecciones.*

El asociacionismo y el ideal del *self-government*

Según vimos, el proyecto político original de Lastarria buscaba dar cabida en el sistema institucional a los diversos elementos particulares que constituyen lo social, sin destruirlos como tales. Esto implicaba eliminar ese exceso de lo social respecto de lo político identificando uno y otro en el plano de la representación-legitimación, es decir, haciendo ambos dominios coextensivos a fin de evitar que alguno de los factores que componen lo social se perdiera en el mecanismo de la delegación del poder. Éste, no obstante, no podría evitar que en la instancia de la representación-figuración se pusiese de manifiesto, inversamente, todo aquello de lo político que excede lo social y permite a éste constituirse. La articulación de un concepto político coherente fundado en la idea de la representación social o semecracia supondría así un segundo movimiento por el cual se eliminara también este último exceso resituando el principio constitutivo de lo social en el seno de la propia sociedad civil. De este modo se completará la mutación conceptual puesta en marcha por la crisis del modelo jurídico de la opinión pública. Ésta será expresiva, en definitiva, de la serie de transformaciones que en esos años habrán de reconfigurar la esfera pública latinoamericana (y del que la alteraciones antes analizadas en cuanto al papel que asumió la prensa periódica en la articulación del sistema político es, en última instancia, una de sus expresiones), a partir de la afirmación de una vasta red de asociaciones civiles especializas.

En efecto, en la segunda mitad del siglo XIX se registra una "fiebre asociacionista". "Por todas partes brotan sociedades artísticas, congresos científicos, asociaciones de obreros", señalaba en México *El Monitor Republicano.*[49] De manera análoga, Pilar González comprueba "una eclosión de esas formas de sociabilidad" en Buenos Aires.[50] De un extremo al otro del continente los latinoamericanos se reunieron entonces en un amplio abanico de organizaciones de la más diversa especie, desde las más reputadas e influyentes (como los clubes literarios, científicos, sociedades de prensa y profesionales, etc.) hasta otras (como la sociedades para auspiciar bailes, clubes de aje-

[48] *Ibid.*, p. 77.

[49] "Espíritu de Asociación", *El Monitor Republicano*, 5ª época, XVII.4.766 (13/10/1867), p. 1 (Firmado: Gabino F. Bustamante).

[50] Pilar González Bernaldo de Quirós, *op. cit.*, p. 249.

drez, agrupaciones de *fans* de las divas de la ópera, etc.), organizadas en torno de cuestiones menores o para la organización de actividades cotidianas y eventos sociales. Estas sociedades congregarían, en su conjunto, a miles, quizá millones, formando una densa malla que ligaría al tejido social desde su interior (de hecho, éstas cruzaban de manera transversal las diversas regiones, clases, ideologías, etnias, comunicando así a los distintos segmentos de su población). Como señala Pilar González específicamente en relación con la segunda mitad del siglo XIX: "la novedad del período radica menos en la presencia de reformas institucionales o transformaciones de las relaciones de fuerza socioeconómicas que en esa extensión de la esfera política, que acompaña la reactualización de las instituciones republicanas".[51]

Uno de los aportes más importantes de la escuela de Guerra a la historiografía del período fue, justamente, el de llamar la atención sobre la importancia del fenómeno de proliferación de las "sociabilidades modernas". Para Guerra, la importancia de su desarrollo radicó en que ellas cristalizaron en la práctica el modelo de una comunidad de individuos reunidos por vínculos contractuales libremente asumidos; en fin, proveyeron la base material, el suelo de experiencia concreta a partir del cual se alzó el imaginario social "moderno". "Poco a poco", asegura el autor, "a medida que se difunden este tipo de sociabilidades y el imaginario que las acompañan, la sociedad entera empieza a ser pensada con los mismos conceptos que la nueva sociabilidad: como una vasta asociación de individuos unidos voluntariamente cuyo conjunto constituye la nación o el pueblo".[52] Siguiendo esta misma línea de argumentación, Pilar González afirma:

[51] *Ibid.*, p. 266.

[52] François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, p. 91.

> Pese a las diferencias entre las formas analizadas hasta aquí, es un hecho que esas asociaciones comparten ciertas características comunes: se organizan a partir de formas contractuales e igualitarias de relación que suponen la noción de individuo moderno y desarrollan un tipo de lazo específico, el de la sociabilidad asociativa. Se trata de un lazo secundario, revocable y por lo tanto de naturaleza contractual que implica compartir un conjunto de valores que reúnen e identifican a los miembros de todas las asociaciones más allá de los objetivos específicos de cada una de ellas. En realidad, esos intercambios responden a una misma representación del individuo [como] ser racional, sociable por civilidad y social por un acto voluntario. En la asociación —nos tienta decir "por la asociación"—, el hombre se convierte en un ser social. La asociación sólo existe en el marco de esos individuos-seres racionales, libres e iguales que deciden formalizar sus intercambios a partir de un acuerdo común.[53]

Esta afirmación debe, no obstante, matizarse. Al igual que entre el desarrollo de un sistema de prensa periódica y del concepto de opinión pública, analizados antes, entre el concepto contractualista y el movimiento asociacionista no hay un vínculo directo y necesario. En definitiva, la relación entre procesos materiales y fenómenos conceptuales no es nunca unívoca ni transparente. La interpretación señalada es sólo una de las diversas lecturas que ese fenómeno aceptaría. En todo caso, las asociaciones civiles tenían también implícitas, de un modo quizá mucho más pertinente, otro modelo de sociedad, distinto del pactista, que es justamente el que habrá de remodelar el ideario liberal en la segunda mitad del siglo XIX, pero cuya inteligibilidad se encuentra obturada por el esquema que iden-

[53] Pilar González Bernaldo de Quirós, *op. cit.*, p. 316.

tifica el organicismo con un regreso a un ideal social premoderno.

En efecto, dichas asociaciones parecían cristalizar la forma moderna básica de autoorganización social espontánea, previa a toda deliberación; en fin, serían la encarnación actualizada del antiguo ideal republicano de autogobierno en contextos sociales heterogéneos y complejos. Sin duda, ésta era una perspectiva altamente estilizada de aquéllas. Tales organizaciones no eran, en verdad, ni democráticas ni homogéneas. Mientras que algunas eran fuertemente aristocráticas y exclusivistas (como el Círculo Francés, el Jockey Club, etc.), otras (como las asociaciones de ayuda mutua y sindicales, las iglesias protestantes, etc.) organizaron a vastos sectores de las clases bajas; mientras que algunas manifestaron puntos de vista políticos sumamente conservadores (en especial, aquellas asociadas a la iglesia católica), otras (entre las que se incluían no sólo varios de los clubes políticos tradicionales y muchos de los nuevos sindicatos obreros, sino también organizaciones formadas en torno de temas específicos, como las ligas contra la lidia de toros, y aun un activo movimiento feminista) sostuvieron programas muy radicales, e incluso de extrema izquierda; por último, mientras que algunas trabajaron en estrecha alianza con el gobierno (como la agrupaciones conectadas con la educación, la prevención del crimen y la salud pública), otras sirvieron de plataforma para la acción de fuerzas opositoras a los regímenes establecidos (tanto desde la izquierda como desde la derecha).

No obstante, aunque el carácter especializado de estas asociaciones imponía de manera necesaria exclusiones en algunos respectos, éstas permanecían —al menos idealmente— al mismo tiempo abiertas en otros. Por ejemplo, aun las agrupaciones socialmente más exclusivas podían ser —y de hecho lo fueron— muy amplias y permisivas en cuanto a los puntos de vista políticos de sus miembros; a la inversa, aquellas organizaciones articuladas en torno de programas políticos muy precisos, que exigían un fuerte compromiso ideológico por parte de sus integrantes, solían agrupar y comunicar gente de muy diversa extracción social, y así sucesivamente. Por otro lado, tal red de asociaciones civiles resultaba, por su propia naturaleza, mucho más comprensiva, socialmente hablando, que el sistema político. De ella participaban, de hecho, sectores, como los miembros de las colonias extranjeras, que no gozaban, por definición, de derechos políticos. En última instancia, el *sujeto* de la "sociedad civil" no era el *ciudadano* (en tanto sujeto racional, despojado de todo apetito singular, que delibera en la plaza pública), sino el *hombre* (en tanto sujeto de intereses, inclinaciones y expectativas particulares, que se agrupa para bregar colectivamente por éstas). Las asociaciones civiles eran, en suma, a la vez integrativas y exclusivistas; encarnaban un modo específico de integración social y participación política que era, según se postulaba, igualitaria y, al mismo tiempo, sensible a las condiciones diferenciales de sus miembros.

La *sociedad civil* se distingue así de los mecanismos de conformación de una *opinión pública*. El espacio social entonces se fragmenta. Éste no conforma ahora un todo homogéneo, sino que alberga pluralidad de actores agrupados sectorialmente, que no buscan acceder de manera colectiva a ninguna "verdad del caso", sino defender y armonizar entre sí sus intereses específicos. La totalidad social ya no se organiza a partir de una Verdad unificada, sino de un *bien común* que nace del propio trabajo de mutua compatibilización de pluralidad de aspiraciones y demandas particulares. Surge así un nuevo concepto del *trabajo de la representación*; en palabras de Voegelin, una nueva perspectiva respecto del mecanismo de la *articulación* de lo social. Ésta no se constituye de manera discursiva sino estratégica a partir del mismo juego de los antagonismos y las transacciones mutuas. Su orden es, pues, siempre precario; debe ser continuamente reforzado y reconstruido. El espacio público se convierte así, en fin, de un foro para el debate de ideas en una suer-

te de arena para la oposición y mutua articulación de intereses siempre singulares.[54]

De este modo, el campo social asegura la inmanencia de su ámbito, se instituye como un espacio autoconstituido y cerrado sobre sí. Se completa con esto el segundo movimiento conceptual de reducción de lo político a lo social, recolocando el mecanismo de articulación de lo social en el interior de la propia sociedad. Ello, no obstante, tendrá un precio. El reenvío de la representación-figuración al seno de la sociedad conducirá de modo inevitable a internalizar las aporías de la representación.

En este punto, sin embargo, debemos volver a lo analizado antes respecto de los orígenes del concepto estratégico de la opinión pública. La introducción de la noción de representación social abriría las puertas a todo un nuevo campo de aplicación, un nuevo terreno para la acción estratégica, apenas esbozado anteriormente, y que conduce del plano de la "opinión pública" al de la "sociedad civil". Esto se asocia al problema ya mencionado a propósito del escrito temprano de Lastarria respecto de la figuración de esa sociedad a la que debe representarse, según el concepto de representación social; esto es, cómo se identifican, cuál es la naturaleza de esos sectores sociales a los que el sistema institucional debe dar expresión, qué aspectos, en fin, resultan relevantes para su definición.

La afirmación de un nuevo lenguaje político sólo se producirá cuando se descubra, por parte ya de una segunda generación de pensadores positivistas, que no sólo lo social como totalidad no preexiste a los modos de su figuración, sino tampoco aquellos diversos grupos que lo constituyen. Su unidad e identidad como tales conlleva ya un cierto trabajo de *representación*. En definitiva, los grupos funcionales, a diferencia de los individuos, que constituirían una supuesta *base natural*, no son algo meramente dado; su conformación *participa ya del orden de la política*. El campo de la acción estratégica se amplía así para comprender también al proceso histórico objetivo de articulación de una *sociedad civil*, que es la condición de posibilidad de una voluntad general de la nación.[55] La politización de la representación política se despliega ahora en una politización de la re-presentación social. Recién entonces habrá verdaderamente de cristalizar la idea formulada por Mitre de la acción política como un *trabajo de la sociedad sobre sí misma*. Pero éste ya no se trataría de una acción retórica (de matriz epideíctica), sino de una intervención *material* operada sobre el cuerpo social (éste fue, de hecho, el período en que cobraron forma en América Latina una serie de instituciones disciplinarias, como el sistema penitenciario, la educación elemental, etc., que expanden concretamente el área de intervención posible del Estado sobre la sociedad y los individuos). Y es aquí donde encontramos el límite del "positivismo" de Lastarria. Más allá de su *aggiornamento* en materia de fuentes teóricas, Lastarria seguía siendo aún un representante típico de la clase política que emerge en la primera mitad del siglo. La afirmación del ideario positivista estuvo asociada, por el contrario, a un recambio que se produjo en el plantel gobernante, que se tradujo, a su vez, un desplazamiento en cuanto a las orientaciones profesionales

[54] Como señalaba por entonces Alberdi: "La gran razón de superioridad de la política de los intereses y conveniencia sobre la política de los principios o derechos absolutos, es que ella hace posible la paz. Dos intereses opuestos son siempre susceptibles de conciliarse; dos principios opuestos no pueden ceder un ápice sin destruirse. No hay medios derechos ni medias verdades en el lenguaje de la filosofía del derecho". Juan Bautista Alberdi, *Escritos póstumos*, XII, p. 402. Éste, dice, es el "método anglosajón", que es "el de *transacción*, el *compromiso*, el arreglo conciliatorio como medio de resolver sus conflictos, por concesiones de uno y otro lado" (*ibid.*, p. 220).

[55] Como señala Voegelin, "la articulación es la condición de la representación". Pero, inversamente, "a fin de cobrar vida", continúa, "una sociedad debe producir el representante que habrá de actuar por ella"; en fin, lo social no preexiste a los modos de su representación. Eric Voegelin, *op. cit.*, p. 41.

de sus miembros: los abogados, como Lastarria, cederían entonces su lugar a los médicos.

En efecto, la medicina emergió en esos años como el paradigma de una disciplina al mismo tiempo fundada en lo teórico y orientada hacia lo práctico —y, por lo tanto, adecuada a la resolución de los asuntos sociales—; esto es, *curar* las tan frecuentemente invocadas "patologías sociales y culturales" latinoamericanas. Ella encarnaba, en fin, el ideal *pastoralista* de un saber universal e individual a la vez ("la política", decía Alberdi en 1873, "se acerca más a la medicina que a la moral. Ella debe sus auxilios y cuidados a todos los vivientes").[56] En este ideal *pastoralista* se condensa el sustrato político, el fundamento implícito y negado, a la vez, del fenómeno asociativo.[57]

La formación de sociedades científicas, y en especial médicas, aparece como participando de aquel proceso general antes señalado de autoorganización social. Sin embargo, esto llevó a confundir dos fenómenos muy distintos entre sí. Las nuevas sociedades médicas no eran, como las anteriores sociedades científicas; parte de la *República de las Letras*, y los nuevos médicos, a diferencia de los *médiciens-philosophes* del siglo anterior, no eran hombres de letras hablando a otros hombres de letras en un pie de igualdad. Éstos se dirigían ahora a una sociedad que carecía del tipo de conocimiento que ellos poseían. Los médicos vendrían ahora a encarnar esa Verdad que se ha arrancado al Estado para alojarse, por su intermedio, en la propia sociedad civil. El intento de dar cuenta de la heterogeneidad de lo social, de superar la contradicción entre Estado y sociedad, entre democracia (en el plano de la representación-legitimación) y aristocracia (al nivel de la representación-figuración) se resuelve así en la diseminación del *poder*, en la proliferación e inmanentización de los sistemas de autoridad.

[56] Juan Bautista Alberdi, *Escritos póstumos*, VIII, p. 615.

[57] Sobre el concepto *pastoralista*, véase Elías J. Palti, *La invención de una legitimidad*, cap. V.

El "punto de vista médico" velaba, pues, tras el ideal de la autoorganización, asimetrías fundamentales de poder. Teniendo como meta la modelación de las conductas colectivas, el diseño de las políticas públicas implicaba, de hecho, la desubjetivación del *público*, reduciendo a la sociedad y a los individuos a *objetos* de las técnicas disciplinarias y el tipo específico de saber asociado a ellas (los especialistas conocen siempre mejor que los pacientes lo que éstos necesitan). Aun así, la objetivación de la sociedad inherente a ese punto de vista no era necesariamente contradictoria con el concepto de la sociedad civil como encarnación del ideal democrático de autogobierno. La acción pastoralista no se concebía como emanando de una instancia superior a la sociedad. Representaba sí, sin embargo, una definición particular del concepto de democracia como autogobierno. Éste se interpretaría, en este contexto, no en el sentido tradicional de *autolegislación*, como se hacía en los marcos del modelo forense, sino en el de *autocontrol*, término que habría entonces de traducirse por el de *gobernabilidad*, entendido como la capacidad de un medio social dado para mantener bajo control sus propias tendencias antisociales ("el *self-government* en que consiste la libertad", decía Alberdi en esos años, "empieza en el hombre por el gobierno de su propia voluntad, por el dominio de sí mismo").[58]

Vemos aquí las consecuencias que tendría el reenvío de la representación-figuración al seno de la sociedad civil, pero que Lastarria no podría ya tematizar. Este traslado producirá una escisión en su seno. La sociedad civil se convierte de este modo en objeto y sujeto a la vez de la representación, pero ambas dimensiones se desdoblan en las figuras del médico-sujeto-representante y del paciente-objeto-representado. Reencontramos aquí las paradojas de la representación proyectadas ahora en un plano superior (el de la representación social). En defi-

[58] Juan Bautista Alberdi, *Escritos póstumos*, VIII, p. 355.

nitiva, en los marcos de este concepto estratégico de la acción política, la *re-presentación* social (el trabajo de los expertos) sólo se justifica bajo el supuesto de la existencia de un desfasaje entre los intereses objetivos y la voluntad subjetiva manifiesta de los sujetos representados. Ésta únicamente cobra sentido sobre la premisa de que los sujetos no pueden identificar y representar por sí mismos su identidad y naturaleza, con lo que se quiebra, sin embargo, de nuevo, el vínculo representativo. Tan pronto como esta escisión se despoje de su velo de naturalidad y se torne objeto de escrutinio crítico, el concepto positivista desnudará sus inconsistencias, poniendo de manifiesto la naturaleza aporética de la noción de representación social. El proyecto de mutua reducción de lo político y lo social, de volver ambos dominios coextensivos, de lograr una coincidencia sustantiva entre representante y representado mediante el expediente de asegurar un vínculo de tipo existencial entre ambos, se revelaría entonces tan inviable en la práctica como insostenible en la teoría,[59] pero no por ello menos fundamental, sin embargo, si se pretendía reconciliar la idea representativa con el principio democrático.

En síntesis, el positivismo, al mismo tiempo que abre a la política los procesos de articulación de las identidades subjetivas, va a ocultar la naturaleza política de su accionar tras el velo de un saber objetivo de lo social. Ahora bien, si el nuevo modelo estratégico de la sociedad no podría tampoco prescindir aún de una cierta idea de Verdad, de una instancia trascendente a la política, el punto es que va a trasladar ésta a un plano

[59] En el plano de la teoría política, esta nueva mutación conceptual derivará, a su vez, en una nueva crisis del concepto de *sistema de partidos*. Los textos clásicos al respecto son Robert Michels, *Les partis politiques. Essai sur les tendance oligarchiques des démocraties*, París, Ernest Flammarion, 1914; M. Ostrogorski, *Democracy and the Organization of Political Parties*, Chicago, Seymour Martin Lipset, 1964, y Max Weber, *From Max Weber. Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1977.

distinto, anterior y más primitivo, de realidad. Ésta ya no se sitúa en el nivel de los objetos de la deliberación colectiva, sino en el de los modos de definición de sus mismos sujetos. En todo caso, el pensar la institución de un orden ya desprovisto de todo fundamento objetivo, de toda Verdad, se sitúa más allá del horizonte de lo pensable en el siglo XIX; nos traslada a un universo conceptual radicalmente distinto.

Analizar cómo entra en crisis este nuevo modelo *estratégico* de la *sociedad civil* escapa, sin embargo, al alcance del presente estudio.[60] Basta aquí con señalar cómo la mutación conceptual que introdujo el positivismo supuso una alteración de los lenguajes políticos, una reformulación de los modos de definición de las categorías políticas fundamentales no menos crucial que la que se produjo junto con la crisis de la independencia. Más importante aún, a ésta de ningún modo cabría concebirla como un mero regreso a un ideal premoderno de sociabilidad, o como alguna suerte de formación ideológica transaccional entre "modernidad" y "tradición". Por el contrario, representó una profundización en la inmanentización del concepto del poder, indicaría un intento aún más radical por dar cuenta de las contradicciones resultantes de la quiebra de toda garantía trascendental al ordenamiento institucional, marcando así un umbral superior en la problematización del concepto liberal-repu-

[60] Ya en el siglo siguiente, el peruano Mariano Cornejo comenzaría a plantear, aunque todavía en clave positivista, algunos de los problemas que plantearía el concepto asociacionista. No obstante, para él los males que éste acarrea sólo pueden ser remediados por el propio desarrollo del asociacionismo. "El número creciente de asociaciones", dice, "tiene un resultado que en cierto modo se opone al principio mismo del sentimiento solidario, cuya tendencia es sobreponer el amor del grupo sobre el egoísmo, porque la supremacía del grupo está en razón inversa con el número de asociaciones a que pertenece un mismo individuo. Comprendido éste en una sola asociación, es por completo absorbido por ella." Mariano Cornejo, "La solidaridad, síntesis del fenómeno social" (1909), en Zea (comp.), *Pensamiento positivista latinoamericano*, II, p. 488.

blicano. La tarea ya no será interrogar cómo, por qué y en nombre de qué derechos pueden los sujetos aceptar dejarse someter, sino mostrar cómo se producen concretamente las relaciones de subordinación. Así como la mutación político-conceptual producida con la independencia supuso una ampliación concreta del ámbito de la política, comprendiendo aquello que en los imaginarios tradicionales aparecía como dado, una emanación de un orden trascendente (las normas fundamentales constitutivas de la comunidad), el nuevo lenguaje surgido en la segunda mitad del siglo supuso, a su vez, la incorporación al ámbito de la política de una instancia de realidad (los modos de articulación de los sujetos colectivos y su representación institucional como tales) que en los marcos del anterior modelo forense aparecía como su premisa. Superado este umbral ya no cabría tampoco un nuevo regreso; sería imposible reconstituir la serie de idealizaciones en que aquél se fundaba. En definitiva, ello determina un principio de irreversibilidad de los procesos conceptuales que no viene dado por el supuesto *telos* hacia el cual se orientan o deberían orientarse (dado que no existe "ni director, ni guión, ni papeles definidos de antemano"),[61] sino por las propias realizaciones precedentes, la historia de *efectos* que alinea los discursos en un horizonte abierto, contingente, volviendo así "a la comprensión de los regímenes políticos modernos ante todo una tarea histórica: un largo y complejo proceso de invención", como pedía Guerra .[62]

[61] Guerra, "De lo uno a lo múltiple: Dimensiones y lógicas de la Independencia", en McFarlane y Posada Carbó (comps.), *Independence and Revolution in Spanish America*, p. 56.

[62] Guerra, "El soberano y su reino", en Hilda Sabato (coord.), *op. cit.*, p. 35.

5

Conclusión. La historia político-intelectual como historia de problemas

> Bien lejos de corresponder a una incertidumbre práctica sobre sus distintos modos de funcionamiento, el sentido flotante de la democracia participa fundamentalmente de su esencia.
>
> PIERRE ROSANVALLON, *Por una historia conceptual de lo político*

> Un faltante nos obliga a escribir, que no cesa de escribirse en viajes hacia un país del que estoy alejado. Al precisar el lugar de producción, ante todo quisiera evitar el "prestigio" (impúdico, obsceno, en su caso) de ser tenido como un discurso acreditado por una presencia, autorizado para hablar en su nombre, en fin, que supone de qué se trata.
>
> MICHEL DE CERTEAU, *La fábula mística*

Un artículo reciente de Terence Ball ilustra cierta encrucijada ante la que se encuentra hoy la historia intelectual. En él, Ball discute la tesis de la esencial refutabilidad (*contestability*) de los conceptos,[1] que afirma que el sentido de los conceptos medulares del discurso ético, político y científico no puede nunca fijarse de un modo definitivo; esto es, que "no hay ni puede haber criterios comunes compartidos para decidir qué cuenta en estética por 'arte' o en política por 'democracia' o 'igualdad'".[2] Tal tesis, según afirma este autor, resultaría atractiva en

[1] Véase Willliam Connolly, *The Terms of Political Discourse*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

[2] Terence Ball, "Confessions of a Conceptual Historian", *Finnish Yearbook of Political Thought* 6, 2002, p. 21.

especial para los historiadores, puesto que no sólo aporta una clave para comprender el cambio conceptual sino, además, permite hacerlo de un modo valorativamente neutral. Desde esta perspectiva, ninguna teoría política podría afirmarse como superior o más verdadera que cualquiera otra. De hecho, según confiesa Ball, él mismo la compartió por mucho tiempo, hasta que empezó a descubrir sus deficiencias.[3]

En primer lugar, dice, conlleva una falacia metodológica, puesto que parte del hecho contingente de que ciertos conceptos han sido históricamente refutados (*contested*) para extraer de allí una ley universal acerca de su naturaleza. Por otro lado, tendría además, en segundo lugar, implicancias éticas negativas, dado que si no hubiera forma de fijar el sentido de los conceptos políticos fundamentales, si cada uno pudiese interpretarlos a su manera, la idea misma de comunidad se volvería inconcebible.

> Si los conceptos constitutivos del discurso político, y por lo tanto, de la vida política, fueran, en efecto, *esencialmente* refutables, entonces no podría haber lenguaje moral común o léxico cívico, y por ende, comunicación, y por ende comunidad, incluso siquiera *esperanza* de establecer y mantener una comunidad cívica. Si la tesis de la refutabilidad esencial fuera cierta, entonces, el discurso político, y por lo tanto, la vida política, se tornaría imposible, y exactamente por las mismas razones por las que la civilidad y la vida social son imposibles en el estado de naturaleza imaginario y solipsista de Hobbes: cada individuo es una mónada, radicalmente desconectada de cualquier otro individuo en la medida en que habla una suerte de lenguaje privado de su propia factura. Dado que estos lenguajes individuales no pueden traducirse o entenderse mutuamente, cada hablante es forzosamente un extraño y un enemigo para los demás.[4]

[3] El prólogo a *Conceptual Change and the Constitution*, que Ball escribe junto con Pocock, es, de hecho, uno de los alegatos más ardientes en favor de esa tesis. Véase Terence Ball y J. G. A. Pocock (eds.), *Conceptual Change and the Constitution*, Lawrence, Kansas University Press, 1988, pp. 1-12.

En última instancia, afirma Ball, la tesis mencionada tiene implicancias autoritarias. En caso de que surgieran desacuerdos respecto del sentido de conceptos tales como "poder", "libertad", "justicia", etc., el entendimiento mutuo se lograría sólo por dos medios: la conversión o la coerción; "y presumiblemente aquellos que no puedan ser convertidos deben ser coaccionados (excluidos, silenciados, ridiculizados, ignorados, etc.)".[5]

Este autor señala un punto fundamental, aun cuando la forma en que lo formula no resulte del todo apropiada. Está claro que afirmar que la tesis de la esencial refutabilidad de los conceptos conduce a una suerte de solipsismo, volviendo imposible toda forma de comunidad, es exagerado y, en última instancia, erróneo. Lo que esa tesis señala es la imposibilidad para una comunidad de constituirse de manera plena como una totalidad orgánica, perfectamente integrada y homogénea. Como afirma Pocock, toda sociedad relativamente compleja alberga pluralidad de códigos o lenguajes políticos.[6] Lo cierto es que la tesis de la esencial refutabilidad de los conceptos no niega, en principio, la posibilidad de fijar el sentido de éstos, aunque afirma sí que ello es posible únicamente dentro de los marcos de una determinada comunidad política o lingüística.[7]

[4] Terence Ball, "Confessions of a Conceptual Historian", *Finnish Yearbook of Political Thought* 6, 2002, p. 24.

[5] *Ibid.*, p. 23.

[6] Véase J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 1-36.

[7] Quien sostuvo esta afirmación de un modo más sistemático fue Stanley Fish, en su provocativo texto *Is There a text in this Class?* [Stanley Fish, *Is There a text in this Class?* (Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1980)].

Así formuladas, las diferencias entre ambas posturas pierden su carácter irreductible (de hecho, Ball no ignora que el sentido de los conceptos políticos cambia con el contexto de su enunciación). Pero, de este modo, se nos escapa también el núcleo de la controversia. Ball está en lo cierto, en realidad, en cuanto a que esa tesis tiene implícita una premisa más "fuerte", que es la que él rechazaría. De acuerdo con ella, no sólo toda fijación de sentido sería inevitablemente parcial, relativa a un lenguaje particular, sino que, además, sería siempre precaria. Y ello por causas que remiten menos al contexto histórico externo en que se desenvuelven los lenguajes que a razones mucho más inherentes, intrínsecas ("esenciales") a éstos. Un artículo de Sandro Chignola resulta ilustrativo al respecto.[8]

En ese artículo, Chignola distingue dos etapas en el desarrollo reciente de la historia conceptual italiana. La primera aparece centrada alrededor de Pierangelo Schiera y el Instituto Italo-Germánico de Trento, que en los años setenta renovaron de manera decisiva los enfoques relativos a la historia constitucional.[9] Su modelo interpretativo, de matriz hintzeana,[10] permitió la revalorización del elemento lingüístico en la articulación de las relaciones políticas, enfatizando así la necesidad de historizar los conceptos a fin de proceder a una reconstrucción más precisa, *típico-ideal*, de la experiencia político-constitucional moderna.

Una segunda vertiente historiográfica, identificada con la obra del "Grupo de Investigación de los Conceptos Políticos Modernos", dirigido por Giuseppe Duso en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Padua, habrá, sin embargo, de ir más allá, reformulando el objeto mismo de la historia conceptual.[11] Según afirma esta escuela, para descubrir el sentido de las categorías políticas modernas no basta con trazar largas genealogías conceptuales o historizar sus usos. Lo que se requiere, más bien, es una tarea de "crítica y deconstrucción". "Si los conceptos políticos modernos poseen una historicidad específica", insiste Chignola, entonces "será posible reabrir la discusión en torno de ellos y de su intrínseco carácter aporético".[12]

Como vemos, ambas corrientes acuerdan en cuanto a la historicidad de los conceptos. Ambas se apartan ya, pues, de los cánones de la antigua historia de ideas. Sin embargo, parten de la base de visiones muy distintas respecto de la fuente y la naturaleza de la temporalidad histórico-intelectual. La primera fase en la temporalización de los conceptos busca revelar que los cambios que los conceptos sufren a lo largo del tiempo no siguen ningún patrón preestablecido y dirigido a la realización de una meta final: la iluminación de la definición verdadera de tal concepto. Sin embargo, la indefinibilidad de los conceptos está asociada aquí todavía a factores de naturaleza estrictamente empírica. Indica una condición fáctica, un suceso circunstancial. Nada impide aún, en principio, que éstos puedan estabilizar su contenido semántico. Desde esta perspectiva, si a nadie se le ocurriese cuestionar o alterar el sentido de una categoría, éste podría mantenerse de manera indefinida. No hay nada *intrínseco a los conceptos* que nos permita anunciar o entender por qué sus definiciones establecidas devienen inestables y, llegado el caso, sucumben. La historicidad es aquí a la vez inevitable y contingente. Los conceptos, en efecto, cambian con

[8] Sandro Chignola, "Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política", *Res publica*, VI.11-12, 2003, pp. 27-68.

[9] Las ideas historiográficas de esta generación de autores se encuentran condensadas en Pierangelo Schiera (ed.), *Per una nuova storia constituzionale e soziale*, Nápoles, Vita e Pensiero, 1970.

[10] El libro de Schiera, *Otto Hintze* (Nápoles, Guida, 1974), fue clave en la difusión de las ideas históricas de este último autor en Italia.

[11] Al respecto, véanse Giuseppe Duso (ed.), *Il potere. Per la storia della filosofia política moderna*, Roma, Carocci, 1999, y *La logica del potere. Storia conceptuale como filosofia politca*, Roma, Latterza, 1999.

[12] Sandro Chignola, "Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política", *op. cit.*, VI.11-12, 2003, p. 35.

el tiempo, pero la historicidad no es una dimensión constitutiva suya. Para decirlo en términos de Ball, éstos son siempre, de hecho, refutados, pero ello no significa que sean *esencialmente* refutables.

El desarrollo de una perspectiva más fuerte respecto de la temporalidad de los conceptos supone el traslado de la fuente de la contingencia del contexto externo al seno de la historia intelectual misma. De acuerdo con este último punto de vista, el hecho de que los conceptos no puedan fijar su significado no refiere, en efecto, a una mera corroboración empírica, algo que podría eventualmente no ocurrir, aunque, en los hechos siempre lo haga. Indica, por el contrario, una condición inherente a éstos: que su contenido semántico no es nunca perfectamente autoconsistente, lógicamente integrado, sino algo contingente y precariamente articulado.[13]

Esto implica una visión ya muy distinta respecto de la temporalidad de los conceptos. Significa que, aun en el caso improbable —y, en el largo plazo, llanamente imposible— de que los conceptos no mutaran su sentido, permanecerían, de todos modos, siempre refutables, por naturaleza. En fin, si el significado de los conceptos no puede ser fijado de un modo determinado, no es porque éste cambia históricamente, sino a la inversa, cambia históricamente porque no puede fijarse de un modo determinado. No obstante, para descubrir por qué toda fijación de sentido es constitutivamente precaria, debemos trazar un entero campo semántico, es decir, debemos trascender la historia de ideas o de conceptos en dirección a una historia de los lenguajes políticos. En definitiva, reconstruir un lenguaje político supone no sólo observar cómo el significado de los conceptos cambió a lo largo del tiempo, sino también, y fundamentalmente, *qué impedía a éstos alcanzar su plenitud semántica.*

Esto es, más precisamente, lo que Pierre Rosanvallon llama "una historia conceptual de lo político". Ésta se propone dislocar las visiones formalistas, típico-ideales, de la historia intelectual, que ven las formaciones conceptuales como sistemas autocontenidos y lógicamente estructurados. Según señala Rosanvallon, tales visiones esconden siempre un impulso normativo que lleva a desplazar el objeto histórico particular para recolocarlo en un sistema de referencias ético-políticas. Y, de esta forma, dejan escapar la "cosa misma" de lo político, que es, según asegura, su esencia aporética. El caso de Ball es un buen ejemplo de las tendencias normativistas que subyacen a las perspectivas "débiles" de la temporalidad de los conceptos políticos.[14] El punto, en fin, para Rosanvallon, no es "buscar resolver el enigma [de la política moderna] imponiéndole una normatividad, como si una

[13] Según entiendo, quien mejor define esta perspectiva es Hans Blumenberg, cuando discute la teoría de la secularización. Lo que, para Blumenberg, la modernidad hereda de las antiguas escatologías no es ninguna serie de contenidos ideales traducidos en clave secular, sino, fundamentalmente, un vacío, resultante de la quiebra de las cosmovisiones cristianas. Éstas ya no aportarán respuestas a una pregunta —aquella respecto del sentido del mundo— frente a la cual, sin embargo, la modernidad no podría permanecer indiferente. En última instancia, los diversos lenguajes políticos modernos no serán sino otros tantos intentos de llenar significativamente ese vacío, tratar de asir, tornar inteligible, crear sentidos a fin de hacer soportable un mundo que, perdida toda idea de trascendencia, no puede dejar de confrontar pero tampoco aceptar la radical contingencia ("irracionalidad") de sus fundamentos; esto es, la "esencial refutabilidad" de las categorías nucleares de todo discurso ético o político postradicional.

[14] La idea de Rosanvallon de una "historia conceptual de lo político" supone, de hecho, una inversión de la perspectiva de Ball respecto de las supuestas implicancias de la tesis de la refutabilidad esencial de los conceptos. No es, en verdad, la imposible fijación del sentido de los conceptos políticos fundamentales lo que hace imposible la política. Por el contrario, si éste pudiera determinarse de un modo objetivo, la política perdería *ipso facto* todo sentido; la resolución de los asuntos públicos debería en tal caso confiarse a los expertos. No habría lugar, en fin, para las diferencias legítimas de opiniones al respecto; sólo existirían quienes *conocen* esa verdadera definición y quienes la *ignoran.*

ciencia pura del lenguaje o del derecho pudiera indicar a los hombres aquella solución razonable a la cual no tendrían otro remedio que adecuarse", sino "considerar su carácter problemático" a fin de "comprender su funcionamiento".[15] Ello conlleva una reformulación fundamental de los modos de abordar la historia político-intelectual:

> El objetivo —señala— no es ya solamente de oponer banalmente el universo de las prácticas con el de las normas. De lo que se trata es de partir de las antinomias constitutivas de lo político, antinomias cuyo carácter se revela únicamente en el transcurso de la historia.[16]

Encontramos aquí, pues, una segunda formulación, mucho más sustantiva, respecto de la naturaleza del desacuerdo entre ambas escuelas que venimos analizando. Éste remitiría a perspectivas muy distintas en cuanto al origen de la temporalidad que irremediablemente penetra los conceptos políticos modernos. Mientras que la primera sitúa su fuente en la brecha inevitable que separa las normas y las prácticas, para la segunda, ésta resulta de antinomias constitutivas. La fuente externa de la temporalidad sólo haría manifiesta esta otra forma de temporalidad inscripta ya en el interior de toda formación conceptual, que tiñe de contingencia el propio universo normativo. Las dos corrientes historiográficas que distingue Chignola para el caso italiano ilustrarían, en realidad, una oscilación característica en la historia intelectual, según hoy se la practica. Mientras que la primera devuelve a ésta a una situación en la que bordea con la vieja tradición de historia de *ideas*, la segunda traslada la disciplina a un terreno nuevo y distinto, abre un horizonte a lo que cabría más propiamente llamar una historia de los *lenguajes políticos*. Y, en la medida en que se trata de una encrucijada a la que la disciplina toda se enfrenta, tampoco la historia intelectual latinoamericana permanecerá extraña a ella.

[15] Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2001, pp. 41-2.

[16] *Ibid.*, p. 43.

En efecto, la crítica revisionista se asocia de manera estrecha con la primera de las corrientes italianas señaladas por Chignola. Ésta expresa el intento de introducir un nuevo sentido de la temporalidad de las formaciones conceptuales y superar los esquemas teleológicos de la historia de ideas. Sin embargo, la concibe aún como una condición meramente fáctica, que emana de la brecha que separa el reino de las normas del ámbito de las prácticas efectivas. Las normas no son, ellas mismas, vistas como contingentes, sino en un sentido debilitado: para los autores revisionistas no existiría ya, en efecto, un concepto eternamente válido de democracia, pero sí un concepto verdadero de democracia representativa moderna, que es la que las elites latinoamericanas del siglo XIX no habrían alcanzado aún a comprender, o logrado realizar, produciendo toda suerte de fenómenos anómalos, poblando el lenguaje político de "hibrideces" conceptuales.

Como el caso de Ball ilustra, por debajo de esta versión debilitada de la temporalidad de los conceptos se descubre la presencia de tendencias normativas, que terminan reinscribiendo a estas corrientes revisionistas dentro de los mismos marcos teleológicos que se propusieron desmontar. Quebrarlos, en verdad, supone una tarea subsecuente "de crítica y deconstrucción", requiere socavar la apariencia de perfecta racionalidad y naturalidad de los "tipos ideales", introducir en ellos un principio más fuerte de la temporalidad de los conceptos; en fin, exige pasar de una historia centrada en los contenidos ideales de los discursos a otra orientada a detectar los núcleos problemáticos alrededor de los cuales se desplegaría el debate político.

El siglo XIX latinoamericano: una visión político-conceptual

Según surge del estudio precedente, a lo largo del período en cuestión se pueden observar cuatro grandes nudos problemáticos que tensarán el debate político. El primero remite al carácter equívoco del *sujeto* de la soberanía. El *pueblo* va a ser "un amo indisociablemente imperioso e inapresable".[17] En tanto que sujeto y objeto a la vez de la empresa de su propio discernimiento, no podrá (con)figurarse a sí mismo sin presuponerse ya como tal. Éste deberá así afirmarse y negarse de manera simultánea. El segundo núcleo problemático refiere a la indeterminabilidad de la *sede* de la soberanía. Esto se liga a la doble naturaleza del ciudadano moderno. Despojada la soberanía de su naturaleza trascendente, surgirá la paradoja de que el mismo que será el soberano será también el súbdito, y que sólo podrá ser lo primero si acepta convertirse en lo segundo. Su carácter como tal únicamente podrá así actualizarse a condición de perderse. Aquí se hará manifiesta, en última instancia, una problemática mayor: la radical imposibilidad de conciliar el principio de soberanía popular con las condiciones fácticas de poder inherentes a todo sistema institucional regular. El tercero de los núcleos problemáticos deriva, a su vez, de allí. Éste refiere a la incertidumbre relativa a los *fundamentos* de la soberanía, lo que explica el doble nacimiento de la política moderna. El ordenamiento institucional fundará su legitimidad en la *voluntad*, pero tomará su sentido de la *razón*. Ambos principios se reenviarán uno a otro de forma permanente, dado el vínculo inescindible y destructivo a la vez que los une, impidiéndole a dichas categorías fijar su contenido referencial.[18] El cuarto y

[17] *Ibid.*, p. 23.

[18] En efecto, como vimos, la *voluntad general* sólo podrá constituirse como tal en la medida en que se sostenga de un fundamento racional; únicamente éste proveerá un horizonte de objetividad que haga posible un consenso asumido de manera voluntaria. Esto significa, sin embargo, que aquellos contenidos normativos en que la voluntad se sostiene escapan a su alcance, no son ellos mismos obra de la voluntad, sino que se le imponen a ésta como un orden objetivo. El punto, no obstante, es que, en condiciones postradicionales, no habrá ya tampoco instancia alguna, fuera de la propia voluntad popular, capaz de dictaminar al respecto. La razón no podrá así evitar volverse ella misma siempre materia de opinión, destruyéndose como tal. Así, uno y otro principio se suponen y se excluyen mutuamente.

último núcleo problemático, en el que se condensan los tres anteriores, refiere a la inasibilidad de los *modos de actualización/manifestación* de la soberanía; esto es, lo que se conoce como la "paradoja de la representación". En condiciones postradicionales, perdida la visibilidad que ofrece el monarca como encarnación mística de la república, la representación se convertirá en un *trabajo*, siempre inacabado, en la medida en que éste sólo habrá de desplegarse precisamente a partir de la arista en que el vínculo representativo se quiebra.

Este cuádruple *impasse* (relativo al sujeto, la sede, los fundamentos y los modos de manifestación de la soberanía) hendirá esa fisura en la historia intelectual por la que habrá de irrumpir la temporalidad, dislocará el ámbito reglado de los tipos ideales abriendo el horizonte a su dimensión *política* negada. Ese *impasse* delimita así un universo discursivo en cuyo perímetro exterior no se sitúan ya supuestos contenidos ideales, ningún conjunto de normas y valores que lo enmarcan y a cuya plena figuración los desarrollos conceptuales producidos en su interior tenderían (o deberían haber tendido), sino un entramado de problemáticas para las cuales no había soluciones válidas *a priori* por lo que el tenor de las respuestas que habrán eventualmente de elaborarse no podrá predeterminarse sino que habrá de revelársenos sólo en el propio trabajo de reconstrucción histórica de dicha trama. En última instancia, la historia político-intelectual latinoamericana del siglo XIX no es sino la de los di-

versos modos de confrontar estas aporías constitutivas de la política. Y también de tratar de fijarlas simbólicamente, de minarlas en su irreductible singularidad, dando así lugar a siempre precarias e inestables constelaciones intelectuales.

A este primer objetivo (identificar los nudos problemáticos que recorren la historia político-intelectual latinoamericana del siglo XIX), le subyace otro no menos central a nuestro proyecto: contrarrestar las tendencias normativistas enraizadas en la disciplina.[19] No es otra, en fin, que la misma tarea a la que las corrientes revisionistas se abocaron, sin alcanzar, sin embargo, a realizar por completo. Y ello, como señalamos, tiene fundamentos conceptuales precisos, se relaciona con una visión limitada de la temporalidad de los conceptos que reduce ésta a una mera condición fáctica, lo que nos devuelve al esquema "de la tradición a la modernidad".

Por debajo del uso que la escuela revisionista hace de esos términos subyace, en realidad, una falacia lógica. Como vimos,

[19] Esto dará lugar a lo que llamo el "síndrome de Alfonso el sabio". Según se dice, el monarca español solía asegurar que si Dios lo hubiera consultado al crear el mundo, seguramente le habría salido mucho mejor. Del mismo modo, como señalara Guerra en su crítica de las versiones épicas de la historia de ideas, los historiadores locales no dejarían de lamentarse de que las elites decimonónicas latinoamericanas no los hubiesen consultado a ellos al construir los regímenes institucionales locales. El caso de Alfonso el sabio resulta también ilustrativo de los problemas que estas tendencias normativas generan. Éste, al hacer dicha afirmación, habría estado pensando en ciertos aspectos irracionales que se observaban en la estructura del universo. En efecto, la astronomía ptolemaica, que era la que él tenía disponible, debido a su carácter geocéntrico obligaba a introducir una serie de movimientos extraños, irracionales (los famosos epiciclos), a fin de poder explicar la trayectoria efectiva de los planetas. Su ejemplo debería servirnos de advertencia: siempre es prudente sospechar que la aparente irracionalidad de los fenómenos muy probablemente exprese problemas que tienen que ver menos con la realidad que se estudia que con el propio instrumento de análisis con que se intenta abordarla. Bien puede ser éste, en realidad, el que desencaje su objeto volviendo incomprensible.

la ruptura del vínculo colonial puede definirse en tales términos. Aunque con algunos problemas, la mencionada fórmula representa más o menos adecuadamente la naturaleza de la inflexión político-conceptual que entonces se produjo. El problema surge, en realidad, de un deslizamiento conceptual subrepticio que esa escuela introduce, por el cual las categorías de "tradición" y "modernidad" habrán de perder su vínculo con las entidades históricas que originariamente designaban y pasarán a señalar una especie de antinomia eterna que recorrería y explicaría toda la historia político-intelectual latinoamericana hasta el presente, cobrando en su transcurso claras connotaciones valorativas. Esto dará finalmente como resultado la doble cadena de equivalencias antinómicas modernidad = atomismo = democracia contra tradición = organicismo = autoritarismo sobre cuya base pivotan todas las interpretaciones revisionistas.

En fin, mediante ese desplazamiento "tradición" y "modernidad" dejarán de ser categorías históricas, que remiten a horizontes conceptuales temporalmente localizables, para convertirse en lo que Koselleck llama "contraconceptos asimétricos",[20] uno de los cuales se definirá por oposición al otro como su contracara negativa. Juntos diseñarán así un orden cerrado,[21] perfectamente autocontenido, cuya mutua oposición agotará el universo conceptual de la política, volviéndolo legible de cabo a rabo. Todo lo contenido en él habrá de clasificarse, o bien como tradicional, o bien como moderno, o bien, eventualmente, como una combinación, en dosis variables, de tradición y modernidad. Ya no quedará lugar, *a priori*, para otras alternativas posibles.

El punto es que tal deslizamiento conceptual no sólo vacia-

[20] Reinhart Koselleck, "Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos", *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 205-250.

[21] Como decía Kant (*Metafísica de las costumbres* II[36]), "dividir en dos partes un conjunto de cosas heterogéneas no conduce a ningún concepto determinado" (citado por Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 209).

rá a la historia político-intelectual local de todo sentido sustantivo, reduciéndola a una serie de malentendidos del sentido de las categorías políticas modernas, sino también volverá a la investigación histórica perfectamente previsible. Lo que habrá de hallarse lo sabemos ya de antemano: las contaminaciones tradicionalistas que impregnaron el ideario liberal en su intento de aplicación a un contexto que no le era adecuado. La labor del historiador de ideas cesará, en fin, de ser una empresa verdaderamente hermenéutica para reducirse a la tarea rutinaria de comprobación empírica de lo que el propio esquema preestablece, la recolección de ejemplos reiterados que de manera inevitable habrán de verificar la vigencia de la oposición de base, y ello por el sencillo motivo de que el propio esquema interpretativo excluye por definición toda otra posibilidad. En definitiva, carente de un principio más fuerte de la temporalidad (historicidad) de los conceptos, ciega a la dimensión últimamente contingente inscripta en sus mismos fundamentos, la recaída de la escuela revisionista en las visiones teleológicas que busca desmontar resulta inevitable.

Esto sólo muestra que no basta con cuestionar los contenidos de los enfoques tradicionales para librarse del tipo de teleologismo sobre el que éstos se fundan. Para hacerlo es necesario penetrar y minar sus supuestos epistemológicos de base. Y ello invierte el señalamiento con que iniciamos nuestro estudio. Si el esquema de los modelos y de las desviaciones aparecía hasta aquí como el único imaginable con el que podía volverse relevante el estudio de las ideas locales, quebrado ya el supuesto de la perfecta transparencia y racionalidad de los "tipos ideales" y, al mismo tiempo, minadas las visiones esencialistas implícitas en las referencias a la cultura local, todo intento por devolverle a éste un sentido sustantivo y convertir la historiografía conceptual latinoamericana en una auténtica empresa hermenéutica pasará de manera ineludible por la dislocación de ese esquema; supondrá, en fin, la tarea de socavar críticamente el viejo tópico de "las ideas fuera de lugar" en que éste se funda.

6
Apéndice. Lugares y no lugares de las ideas en América Latina[1]

Si es necesario desubjetivizar lo más posible la lógica y la ciencia, no menos indispensable es, como contrapartida, desobjetivar el vocabulario y la sintaxis.

CLAUDE-LOUIS ESTÈVE, *Études philosophiques sur l'expression littéraire*

En 1973 Roberto Schwarz publicó un trabajo que marcó de manera profunda a toda una generación de pensadores en América Latina, "As idéias fora do lugar".[2] Éste, en un princi-

[1] Agradezco por sus comentarios a Erika Pani, a los miembros del "Seminario de historia de las ideas, los intelectuales y la cultura" del Instituto "Dr. E. Ravignani" de la UBA, a los participantes del seminario sobre Historia Atlántica dirigido por Bernard Bailyn que, con el título "The Circulation of Ideas", se realizó en agosto de 2000 en la Universidad de Harvard, así como del seminario de historia de ideas organizado por Carlos Marichal y Alexandra Pita en El Colegio de México, en todos los cuales tuve oportunidad se discutir este trabajo. También a Elisa Pastoriza y Liliana Weinberg, que me invitaron a dictar seminarios sobre el tema en la Universidad de Mar del Plata y el CCyDEL-UNAM, respectivamente. El presente ensayo salió originalmente publicado por el CCyDEL de la UNAM, con el título de "El problema de 'las ideas fuera de lugar' revisitado. Más allá de la 'historia de ideas'", en la serie de *Cuadernos de los Seminarios Permanentes*. Agradezco al CCyDEL y a Liliana Weinberg por permitirme reproducirlo.

[2] Roberto Schwarz, "As idéias fora do lugar", *Estudos Cebrap* 3, 1973, reimpreso en *Ao vencedor as batatas. Forma literária e processo social nos inicios do romance brasileiro*, San Pablo, Livraria Duas Cidades, 2000, pp. 9-32 (originalmente publicado en 1977). La paginación utilizada corresponde a esta última edición. Hay una traducción al español en Adriana Amante y Florencia Garramuño (comps.), "Las ideas fuera de lugar", *Absurdo Brasil, polémicas en la cultura brasileña*, Buenos Aires, Biblos, 2000, pp. 45-60.

pio, tenía por objeto proveer de bases teóricas a aquellos pensadores que, desde una postura "progresista", intentaban contrarrestar la fuerte influencia que en los años sesenta y setenta ejercieron las tendencias nacionalistas en las organizaciones de izquierda.[3] Pero el concepto de "ideas fuera de lugar" pronto expandió sus alcances revelándose particularmente productivo para teorizar el desenvolvimiento problemático de las ideas en la historia latinoamericana. A un cuarto de siglo, la contribución de Schwarz en este sentido necesita, no obstante, ser reconsiderada. En el curso de los últimos años, la pérdida aparente de centralidad de los Estados nacionales ha ayudado a hacer manifiesta la complejidad inherente a los procesos de intercambio cultural, oculta tras una perspectiva que tendió a concebirlos exclusivamente en términos de relaciones inter-nacionales (o inter-regionales). Esto coincide, por otro lado, con la emergencia de una serie de nuevos conceptos, aportados por aquellas disciplinas dedicadas de manera específica a analizar esos procesos, que nos obligan a reconsiderar algunos de los supuestos implícitos en su perspectiva y reformularla.

El objeto de este apéndice es intentar explorar, a la luz de las realidades producidas en este último fin de siglo, nuevos enfoques relativos a la dinámica particular de los procesos de intercambio cultural en las zonas periféricas, utilizando para ello herramientas conceptuales provistas por los desarrollos recientes producidos en las disciplinas y teorías en el área. Como se intenta demostrar, el concepto de Schwarz contiene algunas falencias derivadas de una teoría lingüística demasiado cruda (inherente a la historia de "ideas") que reduce el lenguaje a su función meramente referencial. Una distinción más precisa de niveles de lenguaje permitirá revelar aspectos y problemas obliterados por esa perspectiva. Sin embargo, la propuesta de Schwarz puede aún desglosarse de sus presupuestos lingüísticos y reelaborarse, proveyendo así un marco teórico más adecuado para comprender la complejidad inherente a los procesos de intercambio cultural y, más específicamente, el tipo de dinámica problemática de las ideas que Schwarz se propuso analizar.

[3] Véase Roberto Schwarz, "Cultura e política, 1964-1969", *O pai de família e outros estudos*, San Pablo, Paz e Terra, 1992, pp. 61-92. Las tendencias nacionalistas en el Partido Comunista Brasileño se traducían, concretamente, en un apoyo a una alianza cívico-militar. Véase Daniel Pécaut, *Os intelectuais e a política no Brasil*, San Pablo, Ática, 1990, pp. 205-222.

De lugares y no lugares de las ideas

Para comprender el sentido del concepto de "las ideas fuera de lugar" de Schwarz es necesario situarlo en el marco conceptual en que éste surgió. Schwarz buscaba mediante ese concepto, básicamente, traducir en clave cultural los postulados de la llamada "teoría de la dependencia", cuyo núcleo se gestó en el "Seminario de Marx" organizado en los años sesenta en San Pablo (y en el cual él participó).[4] Esa teoría, como se sabe, se orientaba a discutir las tesis "dualistas" del desarrollo capitalista que comprendían a las zonas periféricas como meros resabios precapitalistas que tendían históricamente a desaparecer (con lo que, se suponía, en la región habría de reproducirse, al menos idealmente, el modelo de desarrollo de los países centrales). Los sostenedores de la teoría de la dependencia postulaban, por el contrario, la existencia de una dinámica compleja entre "centro" y "periferia", constituyendo, ambos, instancias inherentes a un mismo proceso de desarrollo capitalista, formando así un único sistema interconectado. Lo "periférico" sería, pues, una creación del propio sistema capitalista; su carácter como tal estaría determinado no por su origen (precapitalista), sino por su posición actual en el sistema

[4] Véase Daniel Pécaut, *Os intelectuais e a política no Brasil*, pp. 217-220.

económico mundial.[5] Las consecuencias paradójicas de la modernización en la región indicarían así no tanto una "anomalía local", sino que harían manifiestas contradicciones propias al mismo sistema capitalista. "Desde esta perspectiva", señalaría luego Schwarz, "la escena brasileña arroja una luz reveladora sobre las nociones metropolitanas canónicas de civilización, progreso, cultura, liberalismo, etcétera".[6]

El aporte específico de Schwarz consistió en percibir el potencial contenido en los postulados dependentistas, que hasta entonces sólo se habían aplicado al campo de la historia económica y social, para el ámbito de la crítica literaria y la teoría cultural. Éstos le permitirían desmontar los esquemas romántico-nacionalistas sobre los que hasta entonces se fundaban todas las historias de la literatura brasileña y que llevaban a ver a ésta como la épica del progresivo autodescubrimiento de un ser nacional oprimido bajo la malla de categorías "importadas", extrañas a la realidad local.

[5] Esta perspectiva se tradujo en un trabajo de revisión historiográfica que cambió fundamentalmente nuestra imagen del siglo XIX brasileño. Los estudios realizados por los miembros de este grupo girarían, básicamente, en torno del objetivo de demostrar hasta qué punto la esclavitud en el Brasil fue funcional al sistema capitalista. Los trabajos clave en este respecto son los de Celso Furtado, *Formação económica do Brasil*, Río de Janeiro, Editora Fundo de Cultura, 1959, y Fernando H. Cardoso, *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional. O Negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1977, originalmente publicado en 1962. Un buen compendio de las ideas dependentistas se encuentra en Ruy Mauro Marini y Márgara Millán (comps.), *La teoría social latinoamericana. Textos escogidos. Tomo II: La teoría de la dependencia*, México, UNAM, 1994, y Cristobal Kay, *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, Londres, Routledge, 1989. Para una reseña crítica de éstas, véase Stuart B. Schwartz, "La conceptualización del Brasil pos-*dependentista*: la historiografía colonial y la búsqueda de nuevos paradigmas", en Ignacio Sosa y Brian Connaughton (coords.), *Historiografía latinoamericana contemporánea*, México, CCYDEL-UNAM, 1999, pp. 181-208.

[6] Roberto Schwarz, "A nota específica" (1998), *Seqüências brasileiras. Ensaios*, San Pablo, Companhia Das Letras, 1999, p. 153.

El objeto último de este autor era refutar la creencia nacionalista de que bastaría a los latinoamericanos con desprendernos de nuestros "ropajes extranjeros" para encontrar nuestra "verdadera esencia interior".[7] Siguiendo los postulados dependentistas, para Schwarz no cabe hablar de una "cultura nacional brasileña" preexistente a la cultura occidental. Aquélla no sólo es históricamente un resultado de la expansión de ésta, sino que forma parte integral de ella ("en estética como en política", dice, "el tercer mundo es parte orgánica de la escena contemporánea").[8] Así, en el ámbito cultural operaría una dialéctica compleja entre lo "extraño" y lo "propio" análoga al político-social. Como señala respecto de las ideas liberales en América Latina (que son las que se encuentran en el fondo de este debate), "de nada sirve insistir en su obvia falsedad"; de lo que se trata, en cambio, es de "observar su dinámica, de la cual su falsedad es un componente verdadero".[9] Si bien la adopción

[7] "Más allá de sus diferencias —decía—, ambas tendencias nacionalistas [de izquierda y de derecha] convergían en la esperanza de lograr su meta eliminando todo lo que no fuera indígena. El residuo sería la esencia brasileña." Roberto Schwarz, "Nacional por substração", *Que horas são? Ensaios*, San Pablo, Companhia Das Letras, 1997, p. 33. Observando retrospectivamente aquella época en que los nacionalismos desarrollistas estaban aún en auge, señala que "reinaba veinte años atrás un espíritu combativo según el cual el progreso resultaría en una especie de reconquista, o mejor, de expulsión de los invasores. Rechazado el imperialismo, neutralizadas las formas mercantiles e industriales de la cultura que le corresponden y aislada la burguesía antinacional aliada del primero, estaría todo listo para desenvolverse la cultura nacional verdadera, *desnaturalizada por los elementos precedentes, entendidos como cuerpos extraños*" (*ibid.*, p. 32).

[8] Roberto Schwarz, "Existe uma estética do terceiro mundo?" (1980), *Que horas são?*, p. 128.

[9] Roberto Schwarz, "As idéias fora de lugar", *Ao vencedor as batatas*, p. 26. "Conocer Brasil", decía a continuación, "es conocer estos desplazamientos, experimentados y practicados por todos como una suerte de destino, para el cual, sin embargo, no había nombre propio, dado que el uso impropio de nombres era parte de su naturaleza" (*ibid.*).

de conceptos extraños genera, de hecho, graves distorsiones, el punto, para él, es que el distorsionar conceptualmente nuestra realidad no es algo que los latinoamericanos podamos evitar. Por el contrario, es precisamente en tales distorsiones, en el denominar la realidad local con nombres siempre impropios, donde radica la especificidad latinoamericana en general y la brasileña en particular. A los brasileños, dice Schwarz, "se los reconoce como tales en sus distorsiones particulares".[10]

Este concepto guarda, en realidad, relaciones complejas con los postulados dependentistas. Aunque resulta perfectamente compatible con éstos, no se sigue de manera directa de ellos. Su solo traslado del plano económico-social al ámbito cultual imponía ya una refracción particular a éstos, introducía una cierta torsión dentro de esa teoría. En este caso, su intervención marcadamente antiesencialista y antinacionalista se sostendría en el argumento de que toda representación de la realidad supone siempre un determinado marco teórico. Y, en América Latina, ese marco estaría provisto por sistemas de pensamiento de origen extraño a la realidad nativa. De allí que para Schwarz los latinoamericanos estemos condenados a "copiar", es decir, a pensar de manera equívoca, usando categorías inevitablemente inadecuadas a la realidad que se intenta representar.

Esta última afirmación, sin embargo, no sería de igual modo evidente incluso para muchos de los cultores de esa corriente (en definitiva, la dependentista, como toda otra teoría, se dice de muchos modos). Poco después de la publicación del artículo de Schwarz aparece en *Cadernos de Debate* un trabajo de Maria Sylvia de Carvalho Franco cuyo título es ya ilustrativo: "As idéias estão no lugar".[11] Como estudiosa del orden escla-

[10] Roberto Schwarz, "As idéias fora de lugar", *Ao vencedor as batatas*, p. 21.

[11] Maria Sylvia de Carvalho Franco, "As idéias estão no lugar", *Cadernos de Debate* 1, 1976, pp. 61-64.

vista en el Brasil, Carvalho Franco había rechazado de manera sistemática, siguiendo en esto igualmente los postulados dependentistas, no sólo la hipótesis de que el esclavismo hubiera sido contradictorio con el proceso de expansión capitalista, sino también que las ideas liberales hubieran estado "desajustadas" en el Brasil decimonónico.[12] Para Carvalho Franco, las ideas liberales no eran ni más ni menos extrañas al Brasil, no estaban ni mejor ni peor ajustadas al contexto local que las corrientes esclavistas. Unas y otras formaban parte integral de la compleja realidad brasileña. Ni siquiera se puede decir que fueran incompatibles entre sí: al igual que el afán de lucro capitalista y las formas esclavistas de producción, las actitudes individualistas burguesas se imbrican en el Brasil con las clientelistas y paternalistas volviéndose difícilmente discernibles entre sí.[13] Según afirma, con su concepto de "las ideas fuera de lugar", Schwarz terminaría, de hecho, recayendo en el tipo de dualismo que intentaba precisamente combatir, esto es, en el postulado de "los dos Brasiles": al Brasil "artificial" de las ideas (y la política), liberal, le opondría el Brasil "real" (social), esclavista.

[12] Véase Carvalho Franco, *Homes livres na ordem escravocrata*, San Pablo, USP, 1997, originalmente publicado en 1969. En esto Carvalho Franco contradice las posturas más tradicionales de los teóricos de la dependencia, quienes aun hoy insisten en la existencia de una contradicción, si no entre capitalismo y esclavismo, sí entre éste y el ideario liberal. Véase, Ciro F. Cardoso (org.), *Escravidãos e abolição no Brasil. Novas perspectivas*, Río de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.

[13] "En esas breves indicaciones sobre la génesis y el significado práctico del *favor*", dice retrospectivamente Carvalho Franco respecto de su obra antes mencionada, "intenté mostrar cómo el ideario burgués es uno de sus pilares —la igualdad formal—, no 'entra' en Brasil, como por afuera, sino que *aparece* en el proceso de constitución de las relaciones de mercado, a las cuales es inherente." Carvalho Franco, "As idéias estão no lugar", *Cadernos de debate* 1, 1976, p. 63].

> Tendríamos, por un lado, las razones burguesas europeas obsecuentemente adoptadas para nada, y, por el otro, el favor y el esclavismo brasileños incompatibles con ellas. Sostener esta oposición es, *ipso facto*, separar abstractamente sus términos, del modo ya indicado, y perder de vista los procesos reales de producción ideológica en Brasil.[14]

En definitiva, la polémica desatada por Carvalho Franco plantea un problema metodológico más general. Las ideas, para esta autora, jamás están "fuera de lugar" por el sencillo motivo de que si éstas pueden eventualmente circular de manera pública en un medio dado es porque sirven a algún propósito en él, es decir, porque existen ya en éste condiciones para su recepción. La antinomia entre "ideas" y "realidades", en que el concepto de Schwarz se sostiene, sería así falsa; ambos términos no serían nunca por completo extraños entre sí.

La crítica de Carvalho Franco apunta, en fin, al núcleo argumental de Schwarz, puesto que parte de sus mismos postulados para terminar extrayendo conclusiones opuestas.[15] Y ésta lo perseguirá a lo largo de toda su trayectoria intelectual, determinado sus sucesivas reelaboraciones. Como señala Paulo Arantes en *Sentimento da dialética*, las acusaciones contra Schwarz de permanecer dentro de un marco "dualista" de pensamiento se reiterarán una y otra vez hasta el presente.[16] Y aun cuando su biógrafo las rechaza, admite que la consistencia de las críticas en este sentido no puede deberse a un mero malentendido.

[14] Carvalho Franco, "As idéias estão no lugar", *Cadernos de debate* 1, p. 62.

[15] Para una crítica más radical de ambas posturas, véase José Murilo de Carvalho, "A história intelectual no Brasil: breve retrospecto", *Topoi* 1, 1999, pp. 123-152.

[16] Paulo Eduardo Arantes, *Sentimento da dialética na experiencia intelectual brasileira. Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, San Pablo, Paz e Terra, 1992.

De hecho, cabe señalar que la propia formulación de Schwarz tiene algo de paradójico, y no resulta del todo coherente con su propio planteo. El objeto original de Schwarz era, precisamente, rechazar el tópico. Tal como él lo muestra, en tanto que instrumento de lucha política, la acusación de "irrealismo político" (que determinadas ideas están en América Latina "fuera de lugar") resultaría siempre un expediente sencillo para descalificar al adversario. Así, éste no sólo se prestaría a la parodización (de Miguel Macedo, por ejemplo, se decía, en México, que se vestía según el pronóstico meteorológico de Londres), sino que tendría, además, implicaciones conservadoras: los "irrealistas" serían, típicamente, los defensores de las ideas consideradas más progresistas en su tiempo. Como dice Schwarz, "en 1964 los nacionalistas de derecha catalogaban al marxismo de ser una influencia exótica, quizás imaginando que el fascismo era un invento brasileño".[17]

El tópico de "las ideas fuera de lugar" es, en verdad, de larga data en la región.[18] Las acusaciones de "irrealismo político" forman así una suerte de juego de espejos. Cuando los historiadores de ideas tachan, por ejemplo, a la Generación del 37 en la Argentina de "europeísta", no hacen más que repetir lo que las corrientes nacionalistas de pensamiento afirmaron en su momento, y éstas, a su vez, no hacían más que retomar (y volver en contra suyo) el argumento que los propios miembros de la Generación del 37 dirigieron antes contra sus contendientes de la generación precedente, los llamados "unitarios", quienes por supuesto también rechazaron de manera tajante que ellos hubieran desconocido la necesidad de adecuar las ideas e instituciones importadas a las condiciones particulares de la re-

[17] Roberto Schwarz, "Nacional por substração" (1986), *Que horas são?*, p. 33.

[18] Zea situó su origen en la idea de Hegel de que América era "el eco del viejo mundo y el reflejo de vida ajena". Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México, El Colegio de México, 1949, p. 15.

gión. Está claro que, tomadas literalmente, tales acusaciones resultan insostenibles: es obvio que nunca nadie pudo ignorar el hecho de que las distintas formas constitucionales, por ejemplo, no son igualmente viables en todo tiempo y lugar. El punto en verdad conflictivo radicaba en determinar qué era lo que supuestamente estaba, en cada caso, "fuera de lugar" y en qué sentido lo estaba (y por cierto que, para los propios actores, las que estaban fuera de lugar eran siempre *las ideas de los otros*). En definitiva, la difusión del tópico no puede comprenderse desprendido de la función ideológica a la que éste sirvió.

Lo visto explica la reacción de Carvalho Franco: con su fórmula, Schwarz estaría, justamente, dando pábulo a las afirmaciones de que las ideas marxistas (al igual que las liberales en el siglo XIX) eran extrañas a la realidad brasileña, importaciones "exóticas", es decir, que éstas estarían en el Brasil "fuera de lugar". En definitiva, dicho autor volvería llanamente a caer en el tópico, con las consecuencias potencialmente reaccionarias que éste tendría siempre implícitas. Para Carvalho Franco, la búsqueda misma de qué ideas estarían desajustadas respecto de la realidad brasileña, y cuáles no, era sencillamente absurda (como vimos, para ella tanto las ideas liberales como las esclavistas, las fascistas como las marxistas, estaban en ese país "en su lugar", eran parte integral de la realidad brasileña, puesto que, de no ser así, de no tener condiciones de recepción en la propia realidad local, éstas no podrían circular allí). Como veremos, la postura de esta autora resulta, en un sentido, mucho más consistente que la de Schwarz. Sin embargo, en este punto su crítica, aunque justificada, lleva a perder de vista el núcleo de la argumentación de este último.

Para Schwarz no se trataba tampoco de ponerse a discutir qué ideas estarían desajustadas y cuáles no precisamente, porque, según afirmaba, todas lo estaban. Tanto las fascistas como las marxistas, tanto las liberales como las esclavistas, todas eran "importadas" por igual. El fondo de su crítica a Silvio Romero —el mejor representante, para él, de las visiones romántico-

nacionalistas de la literatura— radicaba, de hecho, en su denuncia de la ilusión de que los desajustes ideológicos fueran, en las regiones periféricas, evitables. Como dice Schwarz, Romero pensaba que bastaba con sólo proponérselo "para que los efectos del exotismo se disolvieran como por encanto", y así "al sugerir que la imitación es evitable, atrapa al lector en un falso problema".[19]

Las propuestas de Carvalho Franco y Schwarz representarían, en última instancia, dos vías diversas de escapar del tópico. La de la primera, mediante el énfasis en la realidad de las ideas (sus condiciones locales de posibilidad); la del segundo, colocando el acento no en los desajustes entre ideas y realidades, como sugiere Carvalho Franco, sino en los de la propia realidad brasileña. Para Schwarz no se trataba tanto de la existencia de "dos Brasiles" contrapuestos —uno ficticio (el de las ideas) y otro real (el de la sociedad)—, sino que lo propio de la sociedad (y, por extensión, de la cultura) brasileña sería su permanente desajuste respecto de sí misma, debido precisamente a su carácter capitalista-periférico.

Para Carvalho Franco, con dicho concepto Schwarz recaería una vez más en las perspectivas dualistas, contrabandeando con un nuevo nombre la oposición tradicional entre dos lógicas de desarrollo, dos modos de producción contrapuestos: uno propiamente capitalista y otro "capitalista periférico". Para Schwarz, por el contrario, no se trataría de dos lógicas diversas, sino de una misma lógica (la búsqueda de beneficio) que opera, sin embargo, de modos diversos en las distintas regiones: mientras que en el centro tiende a generar condiciones propias de sociedades capitalistas avanzadas, en la periferia sólo perpetúa el subdesarrollo y reproduce patrones precapitalistas de relación social.

[19] Roberto Schwarz, "Nacional por substração" (1986), *Que horas são?*, pp. 41 y 47.

La postura de Schwarz sería así más sensible a las particularidades derivadas del carácter periférico de la cultura local (las que en la visión de Carvalho Franco tenderían a disolverse en la idea de la unidad de la cultura occidental). Aun así, ésta no resuelve el problema original respecto del supuesto desajuste de las ideas marxistas en el Brasil (el argumento de que las ideas fascistas no estarían en el Brasil menos "desajustadas" que las marxistas difícilmente sirva de consuelo).[20] En apariencia, la postura de Schwarz conduciría a un escepticismo respecto de la viabilidad de todo proyecto emancipador en la región. Las dificultades que esa cuestión le plantea se observan con claridad en sus "Respostas a *Movimento*" (1976). Ante la pregunta de si "una lectura ingenua de su ensayo 'As idéias fora de lugar' no podría llevar a concluir que *todas* las ideologías, inclusive las libertarias, estarían fuera de lugar en los países periféricos", Schwarz responde lo siguiente:

> Las ideas están en su lugar cuando representan abstracciones del proceso a que se refieren, y es una fatalidad de nuestra dependencia cultural que estemos siempre interpretando nuestra realidad con sistemas conceptuales creados en otra parte, a partir de otros procesos sociales. En este sentido, las propias ideas libertarias son con frecuencia una idea fuera de lugar, y sólo dejan de serlo cuando se las reconstruye a partir de las contradicciones locales.[21]

Tanto la pregunta como la respuesta resultan muy significativas. De hecho, el entrevistador indica en su interrogante una de las consecuencias paradójicas antes señaladas en el concepto de Schwarz: sus afinidades con las ideas de los nacionalistas que, en principio, llevarían a condenar como "foráneas" las ideas marxistas de su propio autor. Su contestación aclara el punto, pero lo conduce a una nueva aporía. Según se desprende de ésta, no *todas* las ideas en América Latina estarían, siempre e inevitablemente, "fuera de lugar", como afirmaba en su crítica a Romero. Por el contrario, éstas, asegura ahora, podrían eventualmente rearticularse de un modo que resulten asimilables a la realidad local. Esto, sin embargo, contradice todo lo que venía afirmando hasta aquí, lo que no sólo señala una nueva convergencia —siempre problemática— con las posturas nacionalistas (salvo en sus expresiones más jingoístas, nunca el nacionalismo negó de plano la necesidad de "adecuar" ideas foráneas a la realidad local). Ésta lo devuelve de lleno —esta vez sí, sin escape posible ya— al tópico, esto es, a la búsqueda y distinción de qué ideas estarían, entonces, ajustadas a la realidad brasileña (lo que en su *Filosofía de la historia americana* Leopoldo Zea llamó el "proyecto asuntivo")[22] y cuáles no, siendo que las ideas que estarán supuestamente desajustadas serán siempre, como es previsible, las de los otros.[23] En todo caso, así

[20] De hecho, resuenan aquí los ecos de la polémica suscitada en Rusia en 1905 respecto de las posibilidades del socialismo en naciones capitalistas atrasadas.

[21] Roberto Schwarz, "Cuidado com as ideologias alienígenas (Respostas a *Movimento*)" (1976), *O pai de família*, p. 120.

[22] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978. Dentro de este "proyecto asuntivo" Zea incluye todos aquellos que, comenzando por Francisco Bilbao y Andrés Bello y continuando con José Vasconcelos y José Enrique Rodó, entiende que intentaron adecuar las ideas europeas a la realidad local.

[23] Cabe recordar que la tendencia nacionalista a la que entonces el progresismo de izquierda intentaba discutir no era ya el nacionalismo romántico de corte reaccionario, al estilo del representado por Silvio Romero, sino las posiciones nacionalistas-desarrollistas que florecieron en los años cincuenta y buscaban convertir al Brasil en un país capitalista avanzado. Lo que Schwarz y los "teóricos de la dependencia" intentaban mostrar era, precisamente, la imposibilidad de aplicar los patrones de desarrollo capitalista de los países centrales a las regiones periféricas. En fin, para él, las *ideas desarrollistas* estaban en América Latina, siempre e inevitablemente, "fuera de lugar"; no así, en cambio, las *ideas marxistas* que él sostenía: aunque también "importadas", éstas, aseguraría ahora, bien podrían adecuarse a la realidad local.

planteado (en su versión "débil", digamos), el concepto de Schwarz no haría más que reactualizar el viejo dilema antropofágico; no representaría ningún aporte conceptual original.[24]

De todos modos, este planteo de Schwarz no se concilia con su propio concepto; de hecho, desmonta toda su argumentación precedente. Así reformulada, no habría forma de abordar la cuestión de las "ideas fuera de lugar" sin presuponer la existencia de alguna suerte de "esencia interior" a la que las ideas "extranjeras" no lograrían representar. Más grave aún (y es aquí donde la postura de Carvalho Franco aparece como mucho más consistente que la de Schwarz), ésta presupone, además, la posesión de alguna descripción de aquella realidad interior no mediada por conceptos, y que permitiría eventualmente evaluar las distorsiones relativas de los diversos marcos conceptuales. La oposición entre "ideas" y "realidades" se revela así como un mero artilugio retórico por el que sólo se busca velar el hecho de que lo que se oponen siempre no son sino "ideas" diversas, descripciones alternativas de la "realidad".

En definitiva, nos enfrentamos aquí a aquello que señala el límite último en el concepto de Schwarz. La fórmula de "las ideas fuera de lugar" lleva necesariamente a instaurar un determinado lugar como el lugar de la Verdad (y a reducir el resto al nivel de meras "ideologías"). El planteo de Carvalho Franco, por el contrario, si bien diluye la problemática relativa a la naturaleza periférica de la cultura local, sirve, no obstante, para poner de manifiesto el carácter eminentemente *político* de las atribuciones de "alteridad" de las ideas.

[24] En 1949, Leopoldo Zea, retomando una antigua y ya bien establecida tradición, planteaba la cuestión en términos análogos, tiñéndola de matices hegelianos: "Dentro de una lógica dialéctica", decía, "negar no significa eliminar sino asimilar, esto es, conservar [...]. Cuando se asimila plenamente no se siente lo asimilado como algo ajeno, estorboso, molesto, sino como algo que le es propio natural. Lo asimilado forma parte del propio ser". Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, pp. 15-16.

Éste es también, en realidad, el punto hacia el cual tienden a converger las elaboraciones originales de Schwarz (como vimos, para él, todas las ideas estarían siempre igualmente "fuera de lugar" en la región), pero al que la fórmula de "las ideas fuera de lugar" no alcanzaría, sin embargo, a representar de manera acabada. Ella daría así lugar a interpretaciones algo simplistas respecto de su concepto (una llana denuncia de la "irrealidad" de las ideas, y, más específicamente, de las ideas liberales en el siglo XIX en la región). Sin embargo, tales interpretaciones, aunque demasiado poco sutiles, no estarían tampoco del todo injustificadas. La recaída de Schwarz en el tópico, inducida, en parte, por la propia ambigüedad de su fórmula, no se sigue de modo directo de su propio concepto original, pero encuentra en él fundamentos ciertos; señala, en definitiva, su límite último, al que la crítica de Carvalho Franco termina por desnudar. Ésta, en efecto, coloca a Schwarz frente a aquello a lo que toda su argumentación conduce y, sin embargo, no puede tematizar sin al mismo tiempo desarticular el sistema categorial en que su concepto se inscribe. Lo confronta a su punto ciego inherente, a aquella premisa en que su sistema se funda y del que toma su coherencia, siendo a la vez inabordable, por definición, desde dentro de éste: la radical indecidibilidad del tópico; esto es, el hecho de que no se puede nunca determinar qué ideas están fuera de lugar y cuáles no *desde fuera de un determinado marco conceptual particular*. La crítica de Carvalho Franco lleva así a hacer manifiesta aquella premisa que, aunque implícita en el concepto de Schwarz, éste debe no obstante negar a fin de poder articularse: la naturaleza eminentemente *política* de las atribuciones de "alteridad" de las ideas. Tal revelación tendría, sin embargo, su precio. El planteo de esta autora impediría entonces tematizar las particularidades que derivarían de la condición periférica de la cultura local (y, en última instancia, tendería a ocultar su condición como tal), que es justamente la problemática en torno de la cual giran las elaboraciones de Schwarz.

Lo expuesto define, en fin, el objeto en función del cual se ordena el presente estudio. Más adelante intentaremos analizar cuáles son aquellas limitaciones del concepto de Schwarz, no tanto de orden ideológico, sino fundamentalmente *conceptuales,* que le impiden tomar distancia del tópico y tornarlo efectivamente materia de escrutinio crítico (evitando su recaída en éste), buscando, al mismo tiempo, rescatar el núcleo de su teoría que, según entiendo, permanece aún hoy vigente. En definitiva, como veremos, el aporte decisivo de Schwarz radica no tanto en las soluciones que ofrece (las que, según estamos viendo, no son en verdad tales), sino en la propia formulación de la problemática original que plantea y motoriza todos sus desarrollos teóricos: cómo abordar la cuestión relativa a la naturaleza periférica de la cultura local, tematizar la peculiaridad de la dinámica que dicha condición les impone a las ideas en la región, sin recaer por ello en los dualismos y, en última instancia, en los esencialismos propios de las corrientes nacionalistas. Antes de analizar esto debemos, sin embargo, repasar brevemente otro de los debates en los que participó Schwarz. La polémica anterior, como vimos, refería al ámbito cultural más general, esto es, retomando los términos de Arantes, a la dialéctica entre ideas y sociedad; la que veremos ahora remitirá, en cambio, a una problemática más específicamente estética, a un segundo tipo de dialéctica a partir de la cual se desplegaría el modelo de análisis literario que lo convertiría en uno de los críticos más destacados en el subcontinente, a saber: aquella entre forma artística y contenido social.

De lugares y "entrelugares" de la crítica

Para abordar esta segunda dimensión en la obra de Schwarz es necesario, sin embargo, desenmarcarla antes del contexto conceptual más general del que surge —las teorías de la dependencia— para situarla en la perspectiva de las corrientes crítico-

literarias más específicas en que su modelo interpretativo buscaba inscribirse.

El punto de referencia fundamental aquí lo constituye la obra de Antonio Candido. El mérito fundamental de Candido radicó, para él, en haber logrado desarrollar un modelo de aproximación sociológica a la literatura sin por ello obliterar su dimensión específicamente estética. El método crítico marxista de Schwarz se postula como una elaboración y un desarrollo de aquel modelo, al cual podríamos definir, en forma abreviada, conforme a lo que Lucien Goldmann denominó "estructuralismo genético".[25] Éste trata, básicamente, de combinar el análisis estético con el histórico-social (vaivén que, para Schwarz, define a un enfoque "de izquierda"). Y ello supone una doble impugnación: por un lado, a los enfoques "contenidistas", que, según dice, producen una "desdiferenciación" de esferas anulando así la riqueza de la obra literaria, y, por otro, a las aproximaciones formalistas que desgajan los productos artísticos de sus contextos de emergencia y sus condiciones materiales de producción. La clave para tal conjunción de estos dos niveles de análisis —lo que llama, siguiendo a Walter Benjamin, una "mirada estereoscópica"— la aporta el concepto de *forma.* Ese concepto le permite, según afirma, captar el trasfondo social del que nace una obra dando cuenta al mismo tiempo de la productividad de su dimensión lingüística y literaria. No es en los materiales que un artista utiliza, en los contenidos de su obra, sino en el nivel de los procedimientos constructivos del relato que el entorno dado se encuentra representado, o mejor dicho, *reproducido* de un modo específicamente literario. Pero si esto es así, es porque lo social no es un contenido neutro sobre el que la forma literaria viene a sobreimprimirse.

[25] Véase Lucien Goldmann, *Marxismo y ciencias humanas,* Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

En definitiva, Schwarz logra trascender la antinomia entre *forma literaria* y *contenido social* concibiendo a este último no como un mero material a ser elaborado por medios lingüísticos, sino como constituido por totalidades estructuradas, es decir, *formas objetivas* "capaces de pautar tanto una novela como una fórmula deprecatoria, un movimiento político o una reflexión teórica, *pasibles de confrontarse a través de la reconstrucción de aquella condición práctica mediadora*".[26] Esto abre las puertas, en fin, a la posibilidad de hallar homologías estructurales entre ambos niveles (textual y extratextual) de realidad, sin por ello reducir uno al otro. La "idea *social* de forma" asegura que "se trata de un *esquema práctico*, dotado de una lógica específica":

> Éste se traduce en un interés económico-político, una ideología, un juego verbal, o bien en un enfoque narrativo. En cuanto a las afinidades, estamos en el universo del marxismo, para el cual los constreñimientos materiales de la reproducción de la sociedad son ellos mismos formas de base, las cuales se imprimen, mal o bien, en las diferentes áreas de la vida espiritual, en las que circulan reelaboradas en versiones más o menos sublimadas, o falseadas; forma, por lo tanto, trabajando formas. En definitiva, las formas que encontramos en las obras son la repetición o la transformación, con resultado variable, de formas preexistentes, artísticas o extra-artísticas.[27]

Este concepto "estructuralista genético" formaba ya parte, en realidad, del saber establecido en los años en que Schwarz

[26] Roberto Schwarz, "Adequação nacional e originalidade crítica", *Seqüências*, p. 30.

[27] Roberto Schwarz, "Adequação nacional e originalidade crítica", *Seqüências*, pp. 30-1. Éste es el concepto, en fin, que se resume en el subtítulo de su obra clásica *Ao vencedor as batatas: Forma literária e processo social nos inicios do romance brasileiro.*

comenzó su labor crítica. "La combinación de estructura e historia", recordaría luego éste, "estaba en el foco del debate teórico de la época". La *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre dice que "hizo de esta combinación la piedra de toque de la comprensión del mundo por la izquierda".[28] El aporte particular de Schwarz consistió, en verdad, en relacionar esta dialéctica entre forma y contenido, estructura e historia, análisis literario y reflexión social con aquella otra, más específicamente latinoamericana, entre "centro" y "periferia". De este modo se proponía comprender cómo la realidad local, que define las condiciones históricas particulares de recepción de los géneros y formas de expresión artísticas (siempre necesariamente extranjeras debido a nuestra posición marginal en los sistemas de producción cultural), determina eventualmente sus mismas formas, trastocándolas. Según señalaba, en las regiones periféricas el cruce de esta doble dialéctica será siempre al mismo tiempo inevitable y problemático.

La obra de José de Alencar resulta, para él, en especial ilustrativa de las contradicciones generadas por el traslado al Brasil de una forma literaria (la novela realista, según fue desarrollada en Francia por Balzac) que era típicamente burguesa y, por lo tanto, poco adecuada para representar la realidad brasileña de esclavitud, paternalismo y dependencia personal. En su memorable análisis de *Senhora* (la última de las novelas de Alencar), Schwarz descubre cómo opera en el plano literario aquella dialéctica antes señalada entre verdad y falsedad: la falsedad de la forma, el efecto paródico generado por la transposición al contexto brasileño de situaciones propias de las novelas realistas burguesas, desnuda el verdadero contenido de esa realidad social (un sistema en que el afán de lucro individual se encuentra encastrado en relaciones de tipo paternalista y mediado

[28] Roberto Schwarz, "Os sete fôlegos de um livro" (1998), *Seqüências*, p. 50

por ellas). Según señala, el genio de Machado de Assis consistió en tornar este efecto paródico en un principio constructivo del relato. La parodia se vuelve así autoparodia y se troca en la *forma* de la narración (cuyo modo de articulación es la *digresión*). Con este concepto Schwarz marca un giro en los estudios machadianos (o, según él mismo prefiere decir, continúa la revolución en la crítica literaria brasileña iniciada por Antonio Candido), aportando una clave fundamental para comprender el sentido de la ruptura que produce el autor de las *Memorias póstumas de Blas Cubas* en las letras latinoamericanas.[29] Mediante la *digresión*, Machado de Assis quebraba el efecto de verosimilitud, volviendo paródico el propio impulso mimético de la novela realista. Retrabajado "desde la periferia" el género hace así manifiestos aquellos dispositivos discursivos que debe ocultar para constituirse como tal (lo que lleva a Schwarz a comparar la novelística machadiana con su contemporánea rusa: "hay algo en Machado de Gogol, Dostoievsky, Goncharov y Chejov", asegura).[30]

También aquí vemos operar la dialéctica entre verdad y falsedad señalada en relación con Alencar, pero esta vez cobra un giro particular. De hecho, ésta habría ahora de invertirse. En este caso, el contenido "falso" de la realidad brasileña desnuda la verdad de la *forma* europea (que es su inherente "falsedad"). De este modo, dice Schwarz, "nuestros exotismos nacionales se convierten en histórico-mundiales". De allí el vínculo que encuentra entre la obra de Machado de Assis y la de sus pares rusos.

[29] Para una lectura de la obra de Machado de Assis que retoma y discute, al mismo tiempo, la perspectiva crítica de Schwarz, véase Elías J. Palti, "O espelho vazio. Representação, subjetividade e história em Machado de Assis", Trabajos premiados. Premio Internacional "Machado de Assis", Brasilia, Ministerio de Relaciones Exteriores de Brasil, en prensa.

[30] Roberto Schwarz, "As idéias fora de lugar", *Ao vencedor as batatas*, p. 28.

> Quizás esto sea comparable a lo que ocurría en la literatura rusa. Comparadas con estas últimas, incluso las más grandes de las novelas francesas parecen ingenuas. ¿Y por qué? A pesar de sus reclamos de universalidad, la psicología del egoísmo racional y la ética de la Ilustración aparecía en el Imperio Ruso como una ideología "foránea", y por lo tanto, local y relativa. Sostenida por su retraso histórico, Rusia forzaba a la novela burguesa a enfrentar una realidad más compleja.[31]

Schwarz nos descubre, pues, el secreto de la universalidad de la obra de Machado de Assis.[32] En su obra convergerían ambas dialécticas: la problemática relativa a cómo lograr una productividad específicamente literaria que fuera a la vez socialmente representativa se asocia en ella a la cuestión de cómo ser universal en la periferia sin renegar de tal condición marginal en la cultura occidental sino, justamente, explotándola. Pero es aquí también donde empieza a complicarse el esquema interpretativo de este autor.

En primer lugar, resulta evidente (y Schwarz de ningún modo lo desconoce) que la parodización, y aun la autoparodización del género no es en verdad una originalidad brasileña o incluso propia de la "periferia". De hecho, Machado de Assis tomó su modelo de un autor también europeo, Laurence Sterne. Y esto problematiza la segunda dialéctica tematizada por Schwarz (la existente entre "centro" y "periferia"): aun para "subvertir" los modelos europeos, los autores locales deberían siempre apelar también a modelos importados. Llegado a este punto no sólo comienza a disolverse la oposición entre lo "falso" y lo "verdadero" como correspondientes a lo "local" y lo

[31] *Ibid.*, p. 29.

[32] Véase John Gledson, "Roberto Schwarz: *Un mestre na periferia do capitalismo*", en *Por un novo Machado de Assis*, San Pablo, Companhia das Letras, 2006, pp. 236-278.

"importado", respectivamente, según una lectura simplista de la fórmula de Schwarz puede llegar a sugerir. Para el crítico brasileño, lo "verdadero" en este contexto no sería menos "importado" que lo "falso" en él, y viceversa. Siguiendo este argumento hasta sus últimas consecuencias lógicas, lo que encontraríamos en todos los casos (es decir, tanto en el "centro" como en la "periferia") serían, en realidad, constelaciones contradictorias de elementos, *con lo que sus lógicas de agrupamiento no serían directamente atribuibles a contextos dados.* En definitiva, esta situación frustraría todo intento de descubrir rasgos que supuestamente particularicen a la cultura latinoamericana e identifiquen su condición "periférica".

En efecto, la observación de posibles "distorsiones locales" generadas por la transposición a la región de formas discursivas, ideas e instituciones en su origen extrañas a ella tampoco autorizaría a extraer la conclusión de que las ideas están siempre bien ubicadas en Europa y siempre mal ubicadas en América Latina, como el concepto de "las ideas fuera de lugar" parecería suponer. Resulta evidente que esto no es cierto; el "distorsionar" las ideas y nombrar de manera impropia las realidades no es una peculiaridad brasileña o latinoamericana.[33] Podemos aún, de todos modos, aceptar que el tipo de dialéctica hallada por Schwarz en la obra de Machado de Assis indicaría un tipo particular de "distorsión", específica de las regio-

[33] El caso de la novela ilustra esto. Autores como Friedrich Hebbel, por ejemplo, cuestionaban que, como forma literaria, la novela romántica fuese adecuada a la realidad alemana. Hebbel, al igual que Schwarz respecto del caso brasileño, consideraba que esto se debía a que la historia alemana no había tenido una evolución "orgánica". Según decía, "es verdad que nosotros los alemanes no guardamos ningún lazo con la historia de nuestro pueblo [...]. Pero, ¿cuál es la causa? La causa es que nuestra historia no ha tenido ningún resultado, que no podemos considerarnos a nosotros mismos el producto de nuestro desarrollo orgánico, como los franceses y los ingleses", citado por Georg Lukács, *La novela histórica*, México, Era, 1971, p. 75.

nes periféricas. Sin embargo, esta afirmación salva su objeto pero enfrenta a ese autor ante un dilema todavía más serio. El aspecto más inquietante implícito en este intento de percibir los vestigios textuales-narrativos de la condición periférica de la cultura local radica, en realidad, en el hecho de que éste termina volviendo su postura peligrosamente próxima a la del segundo de sus dos grandes antagonistas en función de cuya crítica habría de articularse y desarrollarse su concepto de "las ideas fuera de lugar": Silviano Santiago.

Muy temprano, en "El entrelugar en el discurso latinoamericano" (1970), Santiago introdujo una serie de conceptos extraídos de las teorías críticas francesas más recientes (deconstruccionismo, postestructuralismo, etc.) para desarrollar un concepto, de hecho, también implícito en los análisis de Schwarz. Al igual que para éste, para Santiago el caso de Machado de Assis sería paradigmático de la condición particular del "discurso latinoamericano": éste encontraría su ámbito específico en ese "entrelugar" que es el del desvío de la norma, la marca de la diferencia en el propio texto original que destruye su *unidad* y *pureza.* Las lecturas en la periferia del capitalismo no serían, pues, nunca inocentes. Éstas no consistirían en una mera asimilación pasiva de modelos extraños, aunque tampoco los usarían para revelar un ser interior que los preexiste, sino que se orientarían a inscribirse como lo otro dentro de lo Uno de la cultura occidental de la que forman parte, haciendo así manifiestas sus inconsistencias inherentes.

Tal como lo interpreta (o reinterpreta) Santiago, el método crítico implícito en Candido (y también en Schwarz), su modo de concebir los modos de contacto entre las culturas local y occidental, supone, pues, la quiebra del concepto de "influencia" para colocar en su lugar el de "escritura", entendida como un *trabajo* sobre una tradición de la que se participa y a la que, al mismo tiempo, se violenta permanentemente señalando aquellos desajustes "locales" como constitutivos de su mismo concepto. La idea de "entrelugar" de Santiago lleva así a cuestionar la

definición de las relaciones entre "centro" y "periferia" en términos de "original" y "copia".[34] La obra de Machado de Assis no sería una mera versión degradada de un "modelo original" europeo, supuestamente superior y perfectamente acabado. Como vimos, tampoco para Schwarz lo es. Su condición periférica le habría permitido de algún modo "superar" al modelo francés revelando sus limitaciones intrínsecas. Esto resulta, además, perfectamente coherente con su lectura (o relectura) reciente de los postulados dependentistas, en la que afirma que las contradicciones del desarrollo capitalista en la periferia "arrojan una luz reveladora sobre las nociones metropolitanas canónicas de civilización, progreso, cultura, liberalismo, etcétera".[35]

Sin embargo, llegado a este punto, surgen en Schwarz reservas respecto de sus mismas conclusiones. Para éste, el concepto aquí implícito de "las ventajas del atraso" (un eco, de nuevo, de las discusiones en la Rusia de 1905) conlleva el riesgo de convertirse en una suerte de celebración del subdesarrollo.[36] Y ello le plantearía un dilema, a saber: cómo explicar la universalidad de la obra de un Machado de Assis sin renunciar a hallar en ella vínculos con su condición periférica (que determina su contexto particular de emergencia y la convierte en una obra socialmente representativa), pero, al mismo tiempo, evitar encontrar en ésta propiedades epistémicas que lleven a diluir su situación marginal en la cultura occidental (no deja de ser significativo al respecto el hecho de que las teorías deconstruccionistas que Santiago aplica a América Latina sean ellas

[34] Véase Silviano Santiago, *Uma Literatura nos trópicos*, San Pablo, Perspectiva, 1978.

[35] Roberto Schwarz, "A nota específica" (1998), *Seqüências*, p. 153.

[36] Cfr. Haroldo de Campos, "De la razón antropofágica: diálogo y diferencia en la cultura brasileña", *De la razón antropofágica y otros ensayos*. Selección, traducción y prólogo de Rodolfo Mata, México, Siglo XXI, 2000, pp. 1-24. Agradezco a Horacio Crespo por llamar mi atención sobre la relevancia de este autor en el contexto del presente debate.

también en origen europeas). Así, frente a Santiago, Schwarz habría de insistir en la necesidad de plantear la condición periférica como *deficiencia*, sin caer, no obstante, en la ingenuidad nacionalista de verla sólo en términos de una mera *carencia* (esto es, un tipo de inadecuación que no deriva ni indica necesariamente una *falta* sino que revela desajustes inherentes a una cierta lógica de desenvolvimiento). En fin, un dilema complicado, cuya sola formulación representa un aporte fundamental para la teoría cultural latinoamericana, dado que delimita un horizonte de interrogación definitivamente significativo y complejo, pero al cual Schwarz no podría ya encontrar soluciones consistentes con su propio concepto.

En una conferencia dictada en abril de 2001 en Buenos Aires, Schwarz esquematizó su propuesta al respecto en términos de un doble "deslinde" (o "desautomatización"). Según señala, el gran mérito de Candido habría sido el de "deslindar" la oposición centro/periferia de la oposición "superior"/"inferior": como lo muestra primero Machado de Assis (y hoy parece ya innegable; para demostrarlo bastaría con citar sólo algunos pocos nombres), el carácter periférico de la producción literaria local no la condenaría necesariamente a una condición de inferioridad respecto de la europea. Sin embargo, aún rechaza el intento "postestructuralista" de "deslindar" la oposición entre centro y periferia de aquella otra entre el "modelo" y la "copia". Schwarz retoma aquí un planteo suyo de "Nacional por substração" (1986), cuando discutía con lo que llamaba las teorías de los "filósofos franceses" (Derrida y Foucault). Según éstos, dice, "sería más exacto y neutro pensar en términos de una secuencia infinita de transformaciones, sin principio ni fin, sin primero ni segundo, sin mejor ni peor".[37] La anu-

[37] Roberto Schwarz, "Nacional por substração", *Que horas são?*, p. 35. Como decía Borges, "presuponer que toda recombinación de elementos es obligatoriamente inferior a su original es presuponer que el borrador 9 es obliga-

lación de la noción de "copia" permitiría así "ampliar la autoestima y liberar la ansiedad del mundo subdesarrollado" sin, empero, resolver ninguna de las causas que mantienen a la región en el subdesarrollo.[38] Tales teorías llevarían así a desconocer llanamente las asimetrías reales existentes en el ámbito mundial en cuanto a recursos tanto materiales como simbólicos.

En definitiva, Schwarz piensa que las nuevas corrientes críticas representan sólo una suerte de adecuación al proceso de mercantilización de la cultura (cuya falta de tematización considera, en formas retrospectiva, uno de los déficits fundamentales del "Seminario de Marx" de San Pablo),[39] proyectado hoy a escala mundial. En el contexto de la globalización económica, el antiguo formalismo cobraría un nuevo sentido. En su paso del estructuralismo al posestructuralismo, dice Schwarz, su "seudoradicalismo artístico, de subversión cultural en abstracto, especialmente en el lenguaje, se convierte en ideología literaria general".[40] El trastrocamiento simbólico posmodernista de las jerarquías sería sólo la contracara y contraparte necesaria de su reforzamiento efectivo. La revolución permanente en el plano formal se habría vuelto así funcional a la contrarrevolución material hoy supuestamente en curso.[41]

---

toriamente inferior al borrador H —ya que no puede haber sino borradores. El concepto de *texto definitivo* no corresponde sino a la religión o al cansancio". Jorge Luis Borges, "Las versiones homéricas", *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 239.

[38] Roberto Schwarz, *ibid.*, p. 35.

[39] Roberto Schwarz, "Um seminário de Marx" (1995), *Seqüências*, p. 103.

[40] Roberto Schwarz, "Discutindo com Alfredo Bosi" (1993), *Seqüências*, p. 85.

[41] Estas críticas se ligarían a las que Gérard Lebrun definió como tendencias antiintelectualistas en Schwarz, esto es, una sospecha hacia toda producción intelectual que no sirva a propósitos revolucionarios o no pueda legitimarse desde lo político. Véase Gérard Lebrun, "Algumas confusões num severo ataque à intelectualidade", *Discurso* (1980), pp. 145-152, seguido de la respuesta de Schwarz, pp. 153-6.

Lo visto explica, en última instancia, la paradoja señalada en el apartado anterior: la apelación de Schwarz a una fórmula, como la de "ideas fuera de lugar", en principio, poco apropiada a su objeto —y que ha dado lugar a las acusaciones (como vimos, no siempre infundadas) de "dualismo"—, a saber: precisamente, problematizar el supuesto nacionalista de que las ideas europeas estarían en América Latina "fuera de lugar". Esta paradoja se aclara, pues, cuando la situamos en el contexto particular de debate en que Schwarz elabora su concepto. A comienzos de la década del setenta la problemática relativa a la "periferia" y la crítica a las "desviaciones nacionalistas-populistas" de la izquierda comunista habían, en realidad, perdido su anterior centralidad y cedido su lugar a otra problemática orientada hacia las repercusiones en la producción crítica y artística que tuvo el desarrollo en el Brasil de un mercado capitalista avanzado de bienes culturales y su aparente capacidad para absorber todo intento de transgresión, asimilarlo a su lógica y convertirlo en instrumento para su propia reproducción.[42] Schwarz estaba ya escribiendo, en realidad, en un contexto cada vez más hostil a los postulados dependentistas. La fórmula de las "ideas fuera de lugar" a la que entonces se aferra, aunque poco apropiada, puesto que tiende a allanar las sutilezas de su concepto, permitiría al menos preservar la noción de la existencia de asimetrías entre centro y periferia, entre el "modelo" (europeo) y la "copia" (local).

En los modos de definición de su concepto se combinan, pues, razones de orden tanto teórico como extrateórico. El crítico brasileño enmarcaba así su cuestionamiento de las corrientes posmodernistas en una perspectiva fundamentalmente ético-política. Y esto le permitía descartarlas sobre la base de consideraciones pragmáticas, es decir, de su incapacidad para generar

[42] Véase al respecto la serie de ensayos reunidos en Amante y Garramuño, *Absurdo Brasil*.

acciones conducentes a superar la dependencia cultural latinoamericana. En definitiva, según piensa, éstas representarían suertes de compensaciones simbólicas a contradicciones reales a las que ayudan así a perpetuar. Sin embargo, la cuestión que aquí se planteaba no era verdadera o exclusivamente de índole ético-política sino epistemológica, es decir, involucraba aspectos fácticos relativos a la dinámica de los procesos socioculturales (y que no pueden, por lo tanto, impugnarse simplemente por sus reales o supuestas consecuencias ideológicas). Lo cierto es que el tópico de la "imitación" es mucho más complejo que lo que el concepto de Schwarz sugiere. Su aproximación en términos de "modelos" y "desviaciones" es, sin duda, una simplificación de los siempre infinitamente intrincados procesos de generación, transmisión, difusión y apropiación de ideas.[43] Por otro lado, tampoco existe una correspondencia unívoca entre ambos aspectos de su contienda polémica: uno bien podría estar de acuerdo con Schwarz en cuanto a sus postulados ideológicos, y aun así tener una perspectiva de los procesos de intercambio cultural muy distinta de la suya.[44] Resulta necesario, pues,

[43] En última instancia, el problema que la definición de Schwarz plantea es ¿cómo trazar, en la práctica, la línea que separa el ámbito en que las ideas se encuentran bien situadas de aquel en que éstas estarían "fuera de lugar"? Para poner un ejemplo tomado de la literatura, *Noches tristes y día alegre* de Fernández de Lizardi (1818-1819) es una "imitación" de *Noches lúgubres* (1771) de José Cadalso, que es, a su vez, una "imitación" de *Night Thoughts* (1742-1745) de Edward Young, que es probablemente una "imitación" de alguna obra anterior, y así sucesivamente. Por otro lado, los "imitadores" de Fernández de Lizardi en México forman una legión. Ahora bien, ¿cómo podemos distinguir, en la serie de sus desplazamientos, el original (u originales) de la copia (o copias)?

[44] De hecho, Schwarz establece relaciones demasiado mecánicas entre teorías literarias e ideologías políticas, produciendo así una "desdiferenciación de esferas". No obstante, como él mismo observa, entre los postulados de una determinada teoría estética y sus posibles derivaciones ideológicas no existe una relación lógica necesaria, sino que media un proceso de traducción, abierto siempre, en diversas instancias, a interpretaciones alternativas: según señala, tanto las teorías "contenidistas" (el concepto mimético de la producción artística) como las formalistas (el constructivismo estético) pueden o bien "tener un valor crítico", o bien "alinearse con el oscurantismo, y pueden incluso tener un efecto crítico gracias a este último alineamiento". Roberto Schwarz, "Adequação nacional e originalidade crítica", *Seqüências*, pp. 40-41.

introducir una distinción. La pregunta que surge aquí, concretamente, es si la oposición entre "modelo" y "copia" es en verdad apropiada para dar cuenta del tipo de asimetrías culturales que él se propone destacar y analizar.

Volviendo a su esquema de los "deslindes", si bien el dilema que formula Schwarz resulta, como mencionamos, muy significativo, hay que decir que la solución que encuentra (aceptar el primer deslinde que produce Candido, pero no el segundo que realiza Santiago) resulta precaria. Uno bien puede argüir que el primero de ellos presupone ya lógicamente al segundo. En efecto, la disolución de la oposición entre lo superior y lo inferior como paralela a aquella entre centro y periferia destruye también su paralelismo con la tercera de las oposiciones: si algo "periférico" deja de ser "inferior" cabe suponer que es porque de alguna forma superó ya su condición de mera "copia" degradada respecto de algún supuesto "modelo" para cobrar "originalidad" propia. Sea como fuere, siguiendo su propio argumento, aquel primer "deslinde" producido por Candido vuelve ocioso al segundo desde el momento en que es ya potencialmente más devastador de la oposición entre centro y periferia que el postulado por Santiago (ante la quiebra de la oposición entre lo superior e inferior, la preservación de aquella segunda entre el modelo y la copia aparece como apenas un frágil consuelo). Siendo esto así, medidas ambas según la vara de sus supuestos efectos prácticos (que es el contexto en que el propio Schwarz sitúa la discusión), no quedaría claro ya por qué aceptar aquel primer deslinde pero no este último.

Por otro lado, y esto es quizá más grave desde un punto de vista metodológico, la insistencia de Schwarz en preservar el esquema de los "modelos" y las "desviaciones", aunque teóricamente poco eficaz, no carece, de todas maneras, de consecuencias (negativas) para la investigación histórico-intelectual. Su planteo termina, en la práctica, sirviendo para reforzar problemas inherentes a la historia de "ideas" en América Latina.

Las limitaciones inherentes a la historia de "ideas"

En efecto, las paradojas implícitas en la fórmula de "las ideas fuera de lugar" se expresan, a su vez, en una cierta tensión entre su método crítico y sus derivaciones histórico-intelectuales. Cuando pasa al análisis del discurso político se pierde aquella noción medular que le había permitido superar el tipo de reduccionismos propios de los enfoques "materialistas vulgares": el concepto de *forma*. Aunque, como afirma, éste se aplicaría igualmente al ámbito del pensamiento político, cuando abandona el ámbito de la literatura para centrarse en el análisis de los sistemas conceptuales toma a éstos como meros conjuntos ideas, es decir, los reduce a sus contenidos ideológicos (como si los discursos políticos no tuvieran *forma*, sino que sólo sirvieran de vehículos para trasmitir ideas). Así, en su tránsito del plano de la crítica literaria al ámbito de los discursos político-sociales, las sutilezas de sus percepciones tienden a perderse de manera inevitable haciendo manifiestas las estrecheces heurísticas del esquema de "modelos" y "desviaciones" como grilla para comprender el desenvolvimiento errático de las ideas en América Latina.

Siguiendo el esquema de "modelos" y "desviaciones", la historiografía de ideas en América Latina se encontraría desde sus orígenes organizada en torno de la búsqueda y definición de las "distorsiones" producidas por el traslado a la región de ideas liberales que, supuestamente, resultaban incompatibles

con la cultura y tradiciones heredadas.[45] Los historiadores de ideas locales coinciden así en postular que, en el siglo XIX, el resultado de la colisión entre la cultura tradicionalista nativa y los principios universales del liberalismo habría sido una suerte de ideología transaccional, que José Luis Romero definió como "liberal-conservadora".[46] Confrontadas a un medio que les era extraño y hostil, las ideas "modernas" liberales cobraron en la región, según se afirma, un carácter marcadamente conservador y "retrógrado".

Tal esquema, sin embargo, al reducir todas las aristas problemáticas en la historia intelectual local a cuestiones relativas a lo que en filosofía legal se llama *adjudicatio* (la aplicabilidad o no de una norma a un caso particular), impediría, de hecho, a los historiadores de ideas interrogar críticamente los "modelos" putativos, bloqueando así de antemano la eventual problematización de éstos, *que es precisamente, como señalara Schwarz, el aspecto más interesante en la obra de Machado de Assis: cómo ésta hacía manifiestos desde dentro del género problemas que le eran intrínsecos.* La apelación a esa entidad vaga llamada "Europa" funciona aquí, por el contrario, a modo de invocación a esa suerte de esfera supralunar en que las ideas encontrarían, supuestamente, "su lugar apropiado". De allí que, dentro de este marco conceptual, el que las ideas de un autor determinado se hayan

[45] En palabras de uno de los más lúcidos historiadores de ideas del área, Charles Hale: "La experiencia distintiva del liberalismo deriva del hecho de que las ideas liberales se aplicaron en países altamente estratificados en términos sociales y raciales, económicamente subdesarrollados, y con una arraigada tradición de autoridad estatal centralizada. En síntesis, las mismas se aplicaron en un ambiente extraño y hostil". Charles Hale, "Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930," en Leslie Bethell (comp.), *The Cambridge History of Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, vol. IV, p. 368.

[46] José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina*, Buenos Aires, FCE, p. 1984, cap. V.

apartado del supuesto "tipo ideal" liberal (el *logos*) sólo pueda interpretarse como sintomático de algún *pathos* oculto. Los "modelos" son, en la región, aceptados de manera llana como perfectamente consistentes, y su sentido como transparente. A las definiciones de manual, simplistas por naturaleza, aquí se las toma de modo acrítico como puntos de partida válidos; el único problema que la historia de ideas plantearía en América Latina es algo, de hecho, externo a éstas por completo: su aplicabilidad o no al específico contexto local.

Desde un punto de vista conceptual, la consecuencia más grave del señalamiento anterior es que las aproximaciones tradicionales a la "historia de ideas" necesaria y sistemáticamente fracasan en su intento de hallar algo "peculiar" a América Latina, como pretenden. A fin de postular el hallazgo de alguna "peculiaridad latinoamericana", los historiadores de ideas locales no sólo deben simplificar la historia de ideas europea, borrando todas sus aristas problemáticas y eliminando la complejidad de su curso efectivo. El punto es que aun así difícilmente encontrarán algún modo de describir las postuladas "idiosincrasias" latinoamericanas con "categorías no europeas". Como señala Schwarz, términos tales como "conservadurismo", y aun la mezcla ideológica expresada en la fórmula de Romero ("liberalismo conservador"), se tratan, evidentemente, de categorías no menos "abstractas" y "europeas" que su opuesto "liberalismo". No obstante ello, todavía es cierto que, dentro del marco de estas aproximaciones, en la medida en que, según el consenso general, los pensadores latinoamericanos no realizaron ninguna contribución relevante a la historia "universal" del pensamiento, lo único que puede aún justificar y tornar relevante su estudio es la expectativa de hallar "distorsiones" (cómo las ideas se "desviaron" del patrón presupuesto). Encontramos aquí, en fin, la contradicción básica de las aproximaciones centradas en las "ideas": éstas generan una ansiedad por la "particularidad" *que nunca pueden satisfacer*. En síntesis, la historia de "ideas" lleva a un callejón sin salida.

Así, obligada a postularse un objetivo que nunca puede alcanzar, ésta mina sus propios fundamentos. Como vimos, Schwarz es particularmente lúcido acerca de esta situación (la simultánea necesidad-imposibilidad de distorsiones en la historia de ideas local). Sin embargo, toma por una característica de la historia intelectual latinoamericana lo que es, en realidad, un problema inherente a las propias aproximaciones a ésta. Si no es posible encontrar los supuestos rasgos que especifican a las ideas en el contexto local es, en última instancia, porque esas mismas aproximaciones lo impiden: considerado desde el punto de vista de su contenido ideológico, todo sistema de pensamiento cae necesariamente dentro de un limitado rango de alternativas, ninguna de las cuales puede pretender aparecer como una exclusividad latinoamericana. Las ideas de un autor dado sólo pueden ser, dentro de este esquema, o bien más liberales que conservadoras, o bien más conservadoras que liberales, o bien deben ubicarse en algún punto equidistante entre ambos polos (y el mismo patrón habrá de reproducirse en cada uno de los distintos tópicos en que las historias de ideas tradicionales suelen encontrarse organizadas). En definitiva, cuando analizamos los textos abordándolos exclusivamente en el nivel de los contenidos proposicionales, el espectro de los posibles resultados se puede establecer perfectamente *a priori*; las posibles controversias se reducen a cómo categorizarlos.

De este modo, tales problemas locales plantean cuestiones epistemológicas de alcance más vasto. Desde la perspectiva exclusiva de los contenidos semánticos de los discursos, entre "ideas" y "realidad", entre "texto" y "contexto", sólo existiría una relación mecánica externa. El "contexto" aparece aquí sólo como una especie de escenario exterior para el despliegue de las ideas (que conforman el "texto"). Entre uno y otro nivel no hay aún verdadera interpenetración. Y aquí radica también la limitación fundamental contra la que choca el enfoque de Schwarz. En definitiva, si éste no puede dar cuenta de las razones epistemológicas para la necesidad-imposibilidad de tales

"distorsiones" es porque él mismo descansa sobre las premisas que determinan tal necesidad-imposibilidad. La raíz última de ello se encuentra en una perspectiva lingüística decididamente pobre, inherente a la historia de "ideas", que reduce el lenguaje a su función puramente referencial. Es ésta la que provee los fundamentos para la distinción entre "ideas" y "realidades" en la que el problema de "las ideas fuera de lugar" se sostiene. Y éste es tal sólo sobre la base del supuesto de esta distinción: tan pronto como ésta se ve minada, la cuestión de la "imitación" pierde todo sentido. Pero hacer esto requiere la reformulación de su entero universo categorial, lo que conlleva no sólo la definición de otros tópicos para la historia intelectual sino, fundamentalmente, la reconfiguración de su mismo objeto de estudio, esto es, del concepto de "texto", incorporando a su definición la consideración de aquella dimensión *pragmática* que le es inherente.

Representación y uso de las ideas

Esta perspectiva tradicional de la historia de "ideas" que relatamos representa, en realidad, una simplificación del método crítico de Schwarz (como vimos, éste es mucho más sutil y complejo). Aun así, tal patrón interpretativo tradicional (que es el que reside en la base del esquema de "modelos" y "desviaciones") encuentra raíces conceptuales profundas en su propia teoría. Éstas se ligan, como dijimos, a una perspectiva lingüística pobre que determina una concentración exclusiva en los contenidos semánticos de los textos (su dimensión referencial). Una expresión de Pocock resulta sumamente relevante al respecto: "el punto aquí más bien es que, bajo la presión de la dicotomía idealismo/materialismo, hemos concentrado toda nuestra atención en el pensamiento como condicionado por los hechos sociales fuera del mismo, y no hemos prestado ninguna al pensamiento como denotando, refiriendo, asumiendo, aludiendo, implicando, y realizando una variedad de funciones

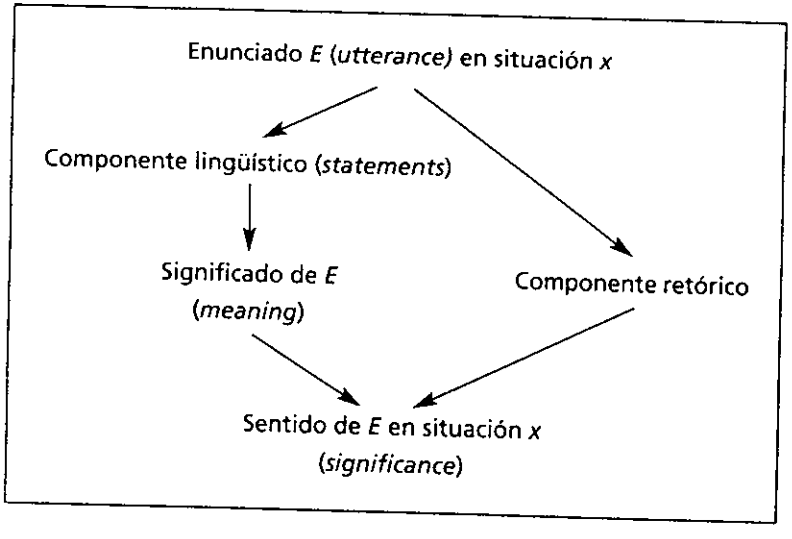
de las cuales la de contener y proveer información es la más simple de todas".[47]

En efecto, que Schwarz asocie el que las ideas en América Latina se encuentren "fuera de lugar" con el hecho de que éstas resulten descripciones inadecuadas ("representaciones distorsionadas") de la realidad local denota que su perspectiva pivota aún sobre la base de este concepto tradicional de la historia de "ideas" que reduce el lenguaje a su función meramente referencial (las "ideas" como "representaciones" de la realidad). Sin embargo, el tipo de problemática que él se propone abordar excede el ámbito estrictamente semántico del lenguaje. De hecho, entendida en este sentido, la expresión "ideas fuera de lugar" resulta una contradicción en los términos. La definición de un discurso dado como "fuera de lugar" conlleva la referencia a su dimensión pragmática, a las condiciones de su enunciación. Algunas distinciones conceptuales nos permitirán, pues, precisar las raíces conceptuales de las paradojas y problemas a que conduce la fórmula de Schwarz.

Si dicha fórmula representa una contradicción en los términos es porque en ella se confunden dos instancias lingüísticas muy distintas. Schwarz introduce en esta fórmula un factor *pragmático-contextual* en un nivel *semántico* de lenguaje, lo que necesariamente engendra una discordancia conceptual, es decir, lo lleva a describir las ideas en términos de significados y proposiciones atribuyéndole, sin embargo, funciones que son propias de su uso. Las "ideas" (el nivel semántico) suponen *proposiciones* (afirmaciones o negaciones respecto del estado del mundo). Éstas no se encuentran determinadas contextualmente: el contenido semántico de una proposición ("qué se dice") puede establecerse más allá del contexto y modo específico de su enunciación. Las consideraciones contextuales remiten, en cambio, a la dimensión *pragmática* del lenguaje. Su unidad es

[47] *Ibid.*, p. 37.

el *enunciado* (*utterance*), no la *proposición* (*statement*). Lo que importa en el *enunciado* no es el significado (*meaning*), sino el sentido (*significance*). Este último, a diferencia del anterior, no puede establecerse independientemente de su contexto particular de elocución. Éste refiere no sólo a "qué se dijo" (el contenido semántico de las ideas), sino también a "cómo se dijo", "quién lo dijo", "dónde", "a quién", "en qué circunstancias", etc. La comprensión del *sentido* supone un entendimiento del *significado*; sin embargo, ambos son de naturaleza muy distinta. El segundo pertenece al orden de la *lengua*, describe hechos o situaciones; el primero, en cambio, pertenece al orden del *habla*, implica la realización de una acción. Lo visto hasta aquí puede representarse como sigue:[48]



En el marco de nuestra discusión presente el punto crítico es que las "ideas" (en tanto *proposiciones* o *statements*) son *verdaderas* o *falsas* (representaciones correctas o erradas de la realidad), pero nunca están "fuera de lugar"; sólo los *enunciados* lo están: el estar "fuera de lugar" es necesariamente una condición *pragmática*; indica que alguien dijo algo de un modo incorrecto, o que fue dicho por la persona equivocada o en un lugar inapropiado o en un momento inoportuno, etc. A la inversa, los *enunciados*, como tales, pueden eventualmente estar "fuera de lugar", pero no ser *falsos* o *verdaderos*. Sólo las proposiciones lo son. Un enunciado particular puede quizá contener proposiciones falsas, pero aun así es "verdadero" ("real") como tal. Los enunciados, de hecho, trascienden la distinción entre "ideas" y "realidad": ellos son siempre "reales" como *actos de habla* (para decirlo con los términos de Austin). Esto explica una de las paradojas que señala Schwarz: que un enunciado contenga proposiciones falsas ("representaciones distorsionadas de la realidad") y que aun así sea "verdadero". Pero ésta no remite a ninguna particularidad brasileña o latinoamericana, sino a una facultad inherente al lenguaje.

Podemos sintetizar ahora el postulado fundamental que organiza este trabajo: la definición de un modelo que permita dar cuenta de la dinámica problemática de las ideas en América Latina, en la medida en que involucra una consideración de la dimensión pragmática del lenguaje, no se puede realizar con el tipo de herramientas conceptuales que Schwarz maneja (que son, en definitiva, las tradicionales de la "historia de ideas"). Sólo a partir de una consideración simultánea de las diversas instancias de lenguaje se pueden establecer relaciones significativas entre los textos y sus contextos particulares de enunciación, hallar un vínculo que conecte los dos canales de la "visión estereoscópica" ("análisis literario" y "reflexión social") que propone Schwarz,[49] y convertir así a la historia intelectual en

[48] *Fuente:* Oswald Ducrot, *El decir y lo dicho*, Buenos Aires, Hachette, 1984, p. 31.

[49] Roberto Schwarz, "Adequação nacional e originalidade crítica", *Seqüências*, p. 28.

una verdadera empresa hermenéutica. Si enfocamos nuestro análisis exclusivamente en la dimensión referencial de los discursos, no hay modo de trazar las marcas lingüísticas de su contexto de enunciación, puesto que, en efecto, éstas no radican en este nivel. De allí que, siguiendo los procedimientos habituales de la historia de ideas, no pueda hallarse en las "ideas latinoamericanas" ningún rasgo que las particularice e identifique como tales: sólo la consideración de la dimensión pragmática de los discursos permite comprenderlos como *eventos* (actos de habla) singulares. En definitiva, la búsqueda de las determinaciones contextuales que condicionan los modos de apropiación, circulación y articulación de los discursos públicos nos conduce más allá de la historia de "ideas".

De las "ideas" al "lenguaje"

El paso de una historia de las "ideas" a una historia del "lenguaje" ofrece, en efecto, una nueva base para abordar el tipo de cuestiones que Schwarz se propuso tematizar. De todos modos, es cierto que hacerlo obliga, al mismo tiempo, a revisar aspectos fundamentales de su concepto. Un ejemplo ayudará a aclarar ambas cuestiones. Un modelo particularmente relevante en este sentido es el desarrollado por Iuri Lotman.[50] La aplicación de su concepto de "semiosfera" al análisis de la problemática planteada por Schwarz nos permitirá observar en qué sentido una aproximación centrada en los "lenguajes" puede proveer de una base para avanzar en su mismo proyecto, ilustrando al mismo tiempo la naturaleza de las limitaciones que le imponía su inscripción dentro de los marcos tradicionales de la historia de "ideas".

[50] Véase Iuri M. Lotman, *La semiosfera. I: Semiótica de la cultura y del texto* (Barcelona: Cátedra / Universitat de València, 1996) y *La semiosfera. II: Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Barcelona, Cátedra/Universitat de València, 1998. Agradezco a Eduardo Saguier por haberme llamado la atención sobre las posibles afinidades entre el concepto de Schwarz y las ideas de Lotman.

La semiótica, como se sabe, es la disciplina que ha venido a ocupar en nuestros días el lugar que dejó vacante el eclipse de la retórica clásica. Ésta ha tratado de analizar sistemáticamente los procesos de intercambio simbólico. Su piedra de toque fue la definición de la unidad comunicativa elemental representada por el esquema "emisor -> mensaje -> receptor". Sin embargo, para Lotman, ese esquema monolingüe deriva en un modelo abstracto, estilizado y estático, de los procesos de generación y transmisión de sentidos. Como él muestra, ningún "código", "texto" o "lenguaje" (términos que usa en forma intercambiable) existe aislado; todo proceso comunicativo supone, dice, la presencia de al menos dos códigos y un operador de traducción. El concepto de "semiosfera" señala, precisamente, la coexistencia y superposición de infinidad de códigos en el espacio semiótico (lo que, en última instancia, determina su dinámica). Éste, como señalamos, representa una alternativa posible para reelaborar el modelo de Schwarz que rescate el núcleo "fuerte" de su propuesta original (y que su propia formulación llevó a diluir).

En primer lugar, el modelo de Lotman aclara un concepto que se encuentra sólo parcialmente articulado en los textos del crítico brasileño. Según afirma el semiólogo ruso-estonio, si bien todo código (por ejemplo, una "cultura nacional", una tradición disciplinar, una escuela artística o bien una ideología política) se encuentra en constante interacción con aquellos otros que forman su entorno, tiende siempre, sin embargo, a su propia clausura a fin de preservar su equilibrio interno u homeostasis. Éste genera así una autodescripción o metalenguaje por el cual legitima su régimen de discursividad particular, recortando su esfera de acción y delimitando internamente los usos posibles del material simbólico disponible dentro de sus contornos. Y de este modo fija también las condiciones de apropia-

ción de aquellos elementos simbólicos "extrasistémicos": una "idea" correspondiente a un código que le es extraño no puede introducirse en él sin antes sufrir un proceso de asimilación a éste. Esto muestra que, en definitiva, el "canibalismo" semiótico no es una particularidad brasileña, y mucho menos una herencia cultural tupí, como imaginaba Oswald de Andrade.[51]

En este marco se comprende mejor la crítica primera de Schwarz al rechazo por parte de los nacionalistas a la "imitación" de los modelos "foráneos", cuando señala que la imitación no alcanza a explicarse por sí misma, sino que deben buscarse en la propia realidad brasileña las condiciones que explican esa tendencia a adoptar conceptos extraños para describir (siempre de manera impropia) a la realidad local. En definitiva, decía Schwarz, es en el mismo acto de "imitar" que la cultura brasileña hace manifiesta su naturaleza inherente. Pero ello también muestra que, como señalaba Carvalho Franco, nunca las "ideas" están realmente "fuera de lugar", esto es, que nunca los intercambios comunicativos suponen meras recepciones pasivas de elementos "extraños". Para ser asimilados, éstos deben ser (o volverse) "legibles" por la cultura que los ha de incorporar (de lo contrario, resultarían "irrelevantes" para ésta, "invisibles" desde su horizonte particular). La pregunta a que esta comprobación enfrenta a Schwarz puede formularse así: ¿cómo pueden las ideas ser asimilables como propias y extrañas al mismo tiempo? La única forma de salvar la noción de los "desajustes locales" sería volver atrás en sus argumentos y postular la existencia de un cierto sustrato más auténtico de nacionalidad a la que su propia cultura "superficial" fallaría en expresar o representar, que es precisamente lo que sostiene el discurso nacionalista. Reencontramos aquí, pues, aquella alternativa en apariencia ineludible: o bien disolver la problemática relativa a la condición periférica de la cultura local, o bien volver a los marcos dualistas propios del nacionalismo. Existe, sin embargo, una tercera opción, que Schwarz esboza sin alcanzar aún a desarrollar de modo consistente.

[51] En *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (1924), el líder socialista Otto Bauer sintetizó esta idea en su concepto de "apercepción nacional". Su definición de éste resulta sugestivamente similar a la idea de Oswald de Andrade del "canibalismo cultural". Según afirma, la "apercepción nacional" indica que "ninguna nación adopta elementos foráneos en forma inalterada; cada una los adapta a su ser total, y los somete al cambio en su proceso de adopción, de digestión mental". Bauer, "The Nation", en Gopal Balakrishnan (comp.), *Mapping the Nation*, Londres, Verso, 1996, p. 68. Al respecto, véase Elías J. Palti, *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*, Buenos Aires, FCE, 2003.

La piedra de toque de su concepto radica en un giro fundamental que él introduce en los modos de abordar la cuestión. Su interrogación original ya no referiría en verdad a la supuesta "extrañeza" de las ideas y la cultura brasileña sino, más bien, a cómo es que éstas vienen eventualmente a ser percibidas como tales por determinados sectores de la población local. La referencia a las ideas de Lotman puede sernos de utilidad para aclarar también este punto. Como éste señala, si bien los procesos de intercambio cultural no involucran nunca una mera recepción pasiva de elementos "extraños", y precisamente por ello, es inherente a éstos la ambivalencia semiótica, la que tiene dos orígenes. En primer lugar, las equivocidades resultantes del hecho de que los códigos (al igual que la semiosfera, considerada en su conjunto) no son internamente homogéneos: en su interior coexisten y se superponen (se encuentra cruzado por) infinidad de subcódigos que tienden, a su vez, a su propia autoclausura, haciendo no siempre posible la mutua traductibilidad. Por otro lado, esa misma apertura de los códigos a su entorno semiótico tiende también a producir siempre nuevos desequilibrios internos. A fin de volver asimilable un elemento externo, los sistemas deben adecuar su estructura interna a éste, reacomodar sus componentes, desestabilizando así de modo constante su configuración presente. Esto se ligaría a lo que Jean Piaget estudió bajo la rúbrica de procesos de *asimi-*

lación y *acomodación*, a los que definió como los mecanismos fundamentales para la equilibración-desequilibración de las estructuras cognitivas.[52] Siguiendo este concepto, cabría decir que las ambivalencias son causa y efecto al mismo tiempo de los desequilibrios. Los desarrollos desiguales producen necesariamente asimetrías entre los códigos y subcódigos (jerarquías y desniveles en cuanto a relaciones de poder), lo que conlleva siempre, en todo proceso de intercambio, la presencia de cierta *violencia* semiótica (operante tanto en los mecanismos de estabilidad de los sistemas como en los impulsos dinámicos que dislocan éstos), y deriva en compensaciones simbólicas insuficientes.[53]

Lo que Schwarz percibe como la determinante última de la "particularidad latinoamericana" (la interacción problemática entre "centro" y "periferia") cabría comprenderla, pues, como una expresión de tales desarrollos desiguales e intercambios asimétricos en el ámbito de la cultura, que resulta en un doble fenómeno. Por un lado, en la periferia de un sistema los códigos serían siempre más inestables que en el centro, por lo que sus capacidades de asimilación resultarían relativamente más limitadas. Por otro lado, la distancia semiótica que los separa respecto del centro haría que las presiones para su acomodación sean allí más fuertes. Vistas desde esta perspectiva, las posturas de Carvalho Franco y de Schwarz pierden su carácter antagónico. Ambas estarían enfatizando, respectivamente, dos aspectos diferentes e igualmente inherentes a todo fenómeno de intercambio cultural. Mientras que el concepto de Carvalho Franco se enfoca en los mecanismos de *asimilación*, el de

[52] Véase Jean Piaget, *La equilibración de las estructuras cognitivas*, México, Siglo XXI, 1978.

[53] La idea de la compensación simbólica como el procedimiento que permite la reversibilidad de las estructuras cognitivas (sin lo cual no existe ningún conocimiento verdadero) fue desarrollado por Piaget en el texto antes mencionado, *La equilibración de la estructuras cognitivas*.

Schwarz se concentraría en los procesos de *acomodación* a que aquéllos suelen, a su vez, dar lugar (y a las inevitables tensiones internas que éstos generan).

La anterior reformulación del concepto de Schwarz condensa el núcleo de su propuesta teórica.[54] Sin embargo, lleva al mismo tiempo ya implícita la revisión de ésta en tres aspectos fundamentales. En primer lugar, en esta perspectiva, los "centros" y las "periferias" no son ya algo fijo y estable, sino variable en el tiempo y en el espacio. Determinarlos no es, de hecho, una tarea sencilla. No sólo se desplazan históricamente, sino que, incluso en un mismo momento dado, son siempre relativos (lo que es un centro en un respecto, bien puede ser periférico en otro respecto;[55] los centros y periferias contienen, a su vez, sus propios centros y periferias, etc.). Resulta, pues, simplista y, en definitiva, engañoso hablar de "centros" y "peri-

[54] En "Discutindo com Alfredo Bosi" (1993), Roberto Schwarz se aproxima más claramente a esta formulación. Allí discute la idea de Bosi de "filtro" cultural (Alfredo Bosi, *Dialéctica de la colonização*, San Pablo, Companhia de Letras, 1992). Según afirma, ésta "tiene méritos claros, en cuanto que supera los modelos mecánicos o aleatorios de difusión del pensamiento. En especial, las relaciones profundamente asimétricas entre países ricos y países pobres [...] pasan a ser vistas con mayor humanidad, y mayor certeza, puesto que en lugar de una importación directa y unilateral nos hace notar la eficacia, incluso involuntaria, de la constitución interna de la parte débil, que nunca es completamente pasiva" (Roberto Schwarz, *Seqüências*, p. 83). Pero, al mismo tiempo, indica que la asimilación de elementos extraños nunca es completa por la misma circunstancia (que la noción de filtro tiende a desconocer) de que toda cultura nacional forma parte de un sistema internacional estructurado por "condiciones y antagonismos globales, sin cuya presencia las diferencias locales y nacionales no se entienden" (*ibid.*, p. 84).

[55] Además, aunque existe una evidente correlación entre economía y cultura, tampoco puede afirmarse que los "centros económicos" coinciden siempre con los "centros culturales". Estados Unidos, por ejemplo, aún después de convertirse en un gran centro económico mundial, siguió siendo periférico culturalmente (y aun hoy lo es en algunas áreas). Sobre este punto, véase Haroldo de Campos, *De la razón antropofágica*.

ferias" como si fueran entidades homogéneas y fijas, es decir, objetos cuya naturaleza y características puedan determinarse *a priori* (lo que conduce a una visión abstracta y genérica de "Europa" y "América Latina", y de sus relaciones mutuas).

En segundo lugar, los desajustes semióticos no se sitúan aquí en el nivel del componente semántico. No se trata de que las ideas "representen inadecuadamente la realidad"; los desequilibrios no remiten, en este contexto, a la relación entre "ideas" y "realidades" —concepto que tiene siempre implícito (al menos como contrafáctico) el ideal de una sociedad completamente orgánica, en la que "ideas" y "realidades" converjan—, sino a la de las ideas respecto de sí mismas. Y este tipo dislocaciones resultan, en efecto, inevitables. Éstas derivan, como vimos, de la coexistencia y superposición, en un mismo sistema, de códigos heterogéneos entre sí. Esto determina que, si bien nunca las ideas están "fuera de lugar" (puesto que su significado no preexiste a sus propias condiciones de inteligibilidad), éstas están, al mismo tiempo, siempre "fuera de lugar" (dado que todo sistema alberga protocolos contradictorios de lectura); más precisamente, éstas se encuentran "siempre parcialmente desencajadas". Y ello es así no porque las ideas e instituciones extrañas no puedan eventualmente adecuarse a la realidad local (de hecho, siempre están, en un sentido, "bien adecuadas"), sino porque dicho proceso de asimilación es siempre conflictivo debido a la presencia, en el interior de cada cultura, de pluralidad de agentes y modos antagónicos de apropiación ("una sociedad plural y compleja", dice Pocock, "habla un lenguaje plural y complejo; o, más bien, una pluralidad de lenguajes especializados, cada uno de los cuales porta sus propias pautas para la definición y distribución de autoridad").[56] En este marco, pensar que las ideas pudieran encontrarse por completo desencajadas implicaría afirmar un es-

[56] J. G. A. Pocock, *Politics, Language, and Time*, p. 22.

tado de completa *anomia* (la disolución de todo sistema), el cual no es nunca verificable de manera empírica (aun el estado de guerra civil presupone reglas). Por el contrario, imaginar un estado en el que éstas estuvieran encajadas a la perfección equivaldría a suponer un sistema completamente orgánico, un orden totalmente regimentado que ha logrado eliminar todas sus fisuras y contradicciones internas (fijar su metalenguaje), algo que no es nunca tampoco posible en sociedades relativamente complejas.

La percepción de la "extrañeza" de la cultura brasileña respecto de su sociedad, señalada por Schwarz, se explicaría así como una expresión de los desajustes producidos por esta dinámica compleja de los procesos de adquisición cultural. Dicha "extrañeza" no se trataría sólo de un dato que la "opinión popular" recoge (como piensan los nacionalistas), una mera comprobación empírica, sino (como sugiere eventualmente Schwarz) una resultante de las ambivalencias que se desencadenan en el mismo proceso de producción, transmisión y apropiación de los discursos. No cabría ya hablar de "ideas fuera de lugar", de categorías que estarían, por su propia naturaleza, desajustadas respecto de la realidad local (dando lugar a representaciones distorsionadas de ésta). Los desajustes serían, más bien, una expresión del hecho de que toda asimilación es siempre contradictoria. Y esto nos conduce al tercer aspecto, que constituye, en realidad, aquel en verdad problemático, puesto que escapa ya definitivamente a las posibilidades de tematización implícitas en el concepto del brasileño.

El tercer aspecto que la introducción de la consideración de la dimensión pragmática del lenguaje nos obliga a revisar del concepto de Schwarz radica en el hecho de que, como se sigue de las consideraciones anteriores, no sólo las "ideas" no están nunca completamente desencajadas o "fuera de lugar" —pues en ese caso, carentes de condiciones apropiadas de recepción, se tornarían irrelevantes (invisibles) para el código dado—, que es, en definitiva, lo que el propio Schwarz señala, si-

no que, además, el sentido de sus desajustes no podría tampoco definirse sino sólo en función de un código particular. Esto es, que la determinación de las ambivalencias, para un sistema dado, es ella misma equívoca, una función de un contexto pragmático particular de enunciación. No existe *un* "lugar de la realidad" en el que se pueda determinar —taxativa y objetivamente— qué "ideas" se encuentran "fuera de lugar" y cuáles no. En definitiva, la definición de qué está "fuera de lugar" y qué está "en su lugar apropiado" es ella misma parte ya del juego de los equívocos (como vimos, para los propios actores, los "irrealistas" son siempre los "otros"). Y esto redefine el objeto de la historia intelectual local. De lo que se trataría entonces es de comprender qué es lo que se encuentra "fuera de lugar" en cada contexto discursivo particular: cómo es que ciertas ideas o modelos y no otros vienen a aparecer como "extraños" o inapropiados para representar la realidad local; cómo, ideas y modelos que resultan "apropiados" para *ciertos sujetos*, aparecen como "extraños" para otros; cómo, finalmente, ideas o modelos que, en determinadas circunstancias y para ciertos actores, aparecieron como "extraños" se revelan eventualmente como "apropiados" para esos mismos actores (y a la inversa, cómo ideas y modelos que parecieron "apropiados" se tornan "extraños" para ellos). El ejemplo clásico de Schwarz, el de la Constitución brasileña de 1824, resulta aquí también ilustrativo.

Siguiendo el texto de la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*, ésta afirmaría que todos los hombres nacidos en suelo brasileño serían libres e iguales. Como señala Schwarz, tal declaración, repetida en un país en que aproximadamente un tercio de la población era esclava, generaba evidentes contradicciones. En todo caso, representaba una grosera distorsión de la realidad. Se trataría, en fin, de una expresión más de la serie de desajustes producidos por la introducción de las ideas liberales en un contexto en que no existían las condiciones sociales que le dieron origen. Sin embargo, dicho principio no era *necesariamente* contradictorio con la existencia de la esclavitud. Éste es tal *sólo bajo el supuesto de que los esclavos son sujetos de derecho*, que era, precisamente, lo que el discurso esclavista negaba.[57] El que esa declaración nos resulte contradictoria con la existencia de la esclavitud, en definitiva, sólo revela nuestras propias creencias presentes al respecto (es decir, refleja el hecho de que para nosotros *todos* los seres humanos, incluidos los esclavos, son sujetos de derecho; en fin, que no participamos del discurso esclavista),[58] lo que no es relevante desde un punto de vista historiográfico.

Sin embargo, Schwarz está aún en lo cierto cuando afirma, en contra de Carvalho Franco, que tal declaración estaba "fuera de lugar". Por supuesto, no importa aquí qué pensamos nosotros al respecto. El punto es que ésta en efecto pareció así para los propios actores (o al menos, para algunos de ellos), y que en el curso del siglo XIX esta percepción se difundió rápidamente (en especial, en la segunda mitad del siglo). Las que se contrapusieron entonces no fueron "ideas" con "realidades", sino dos discursos opuestos (como señala Lotman, la generación de contradicciones o ambivalencias semióticas supone siempre la

[57] "El azúcar sería demasiado cara si no se emplearan esclavos en el trabajo que requiere el cultivo de la planta que lo produce. Estos seres de quienes hablamos son negros de los pies a la cabeza y tienen además una nariz tan aplastada que es casi imposible compadecernos de ellos. No puede cabernos en la cabeza que siendo Dios un ser infinitamente sabio haya dado un alma, y, sobre todo, un alma buena, a un cuerpo totalmente negro." Esto lo decía nada menos que Montesquieu (*El espíritu de las leyes*, libro XV, cap. V). Se puede alegar que tal afirmación no era propia al liberalismo, sino que refleja sus propios prejuicios personales, o un clima de época, etc. (algo contra lo cual, éste, sin embargo, advierte en el prefacio: "no he sacado mis principios de mis prejuicios", asegura allí, "sino de la naturaleza de las cosas"). Sea como fuere, resulta claro que la conjunción liberalismo-esclavismo —aunque, por razones obvias, en el Brasil se hará sentir de manera más notoria— no fue una "particularidad brasileña".

[58] Para la distinción entre "persona" y "cosa", véase Jacob Gorender, *O escravismo colonial*, San Pablo, Ática, 1978, p. 73.

presencia de al menos dos códigos heterogéneos entre sí) que, en determinadas circunstancias, entraron en contacto y colisionaron. En todo caso, lo cierto es que la "des-ubicación" de dicha carta no era algo "natural" o fijo (que fue y se mantuvo así desde el momento mismo de su proclamación), ni algo que surgía inmediatamente de la propia letra de la declaración cuando se la contrastaba con la "realidad" social de su tiempo, sino un resultado histórico, el producto (contingente) de una serie de desarrollos desiguales que determinaron las condiciones particulares de articulación pública de los discursos en ese país y en ese período. En definitiva, su estar "fuera de lugar" no se puede comprender fuera del proceso de descomposición que sufre por entonces la institución esclavista (en un país cuya economía sigue, sin embargo, funcionando sobre la base de ésta). Refleja, en fin, cómo las premisas del discurso esclavista estaban siendo socavadas.

Volvemos así a una definición centrada en los contenidos semánticos de los discursos (las "ideas"), pero desde una perspectiva que incorpora ya la consideración de la dimensión pragmática de éstos. Ella muestra por qué la pregunta sobre si las ideas liberales estaban en Brasil "fuera de lugar" no es una a la que se pueda responder simplemente por sí o por no. Ésta obliga a trasladar nuestro enfoque a un plano distinto de análisis (un movimiento que Schwarz esboza sin alcanzar a concretar). A la historia de las "ideas parcialmente desencajadas" cabe definirla como una suerte de historia de las "ideas de las ideas-fuera-de-lugar", una historia de un segundo orden de ideas, en fin, una historia de los lenguajes y sus modos de articulación, circulación y apropiación social. Y también de los inevitables desfases que éstos generan.

En síntesis, podemos afirmar que el concepto de Schwarz de las "ideas fuera de lugar" así reformulado, es decir, reinterpretado en términos de las "ideas siempre parcialmente desencajadas", resulta aún sumamente esclarecedor de los fenómenos de intercambio simbólico y, en particular, de la dinámica

desigual de los desarrollos culturales en América Latina, ofreciendo una herramienta más sofisticada de análisis que la que provee el esquema de "modelos" y "desviaciones" dentro del cual el propio Schwarz inscribió su propuesta teórica (y lo llevó a analizar las ideas en términos de significados y proposiciones atribuyéndoles funciones que son propias, sin embargo, de su uso). Según vimos, la apelación a modelos lingüísticos más complejos permitiría rescatar el núcleo "fuerte" de su propuesta original (que es definitivamente mucho más interesante que su versión debilitada más difundida) y reelaborarlo evitando la recaída en el tópico, tornando a este mismo en objeto de análisis, pasible de escrutinio crítico; en fin, "desnaturalizarlo", "desfamiliarizarlo".

Esta sofisticación del modelo propuesto por Schwarz, en última instancia, no sólo es una de las direcciones posibles en las que éste puede desarrollarse, sino que resulta, en un sentido, mucho más compatible con los presupuestos antiesencialistas implícitos en su propia intervención polémica. El precio que debemos pagar por esta sofisticación argumental, sin embargo, es el de renunciar a toda expectativa de hallar algún rasgo genérico, sencillamente formulable, que identifique a la historia intelectual local latinoamericana; esto es, de llegar a descubrir alguna característica particular en su dinámica que sea común a los diversos tipos de discursos, a lo largo de los diversos períodos e igualmente perceptible en todos los países de la región (y que, a su vez, distinga esta dinámica de la de aquellos discursos pertenecientes a todos los demás continentes y regiones); desistir, en fin, de la pretensión de poder definir, más allá de su contexto particular de enunciación, qué ideas están fuera de lugar, y en qué sentido lo están en América Latina. En definitiva, entiendo que el núcleo del argumento que aquí se presenta se encuentra ya perfectamente sintetizado en una frase de Schwarz aparecida en un artículo de 1969-1970 cuando discutía el movimiento "tropicalista" (pero que vale también para su propia fórmula): "La generalidad de este esquema es tal que

comprende a todos los países del continente, en cada uno de los estadios de su historia, lo cual sería un defecto: ¿Qué nos puede decir acerca del Brasil de 1964 una fórmula igualmente aplicable, digamos, al siglo XIX argentino?".[59]

[59] Roberto Schwarz, "Cultura e política, 1964-1969", *O pai de família e outros estudos*, pp. 77-8.

7
Bibliografía citada

Periódicos

El Águila Mexicana, México, 1824.
El Imparcial, México, 1837.
El Mensajero, México, 1871-1872.
El Monitor Republicano, México, 1871-1872.
El Observador, México, 1827-1828 y 1830.
El Siglo XIX, México, 1857.
El Universal, México, 1848-1849.
La Abeja Republicana, Lima, 1822-1823.
La Nación, Buenos Aires, 1873-1874.
Revista Chilena, Santiago, 1880.
Revista del Río de la Plata, Buenos Aires, 1871-1873.

Otras fuentes

Alamán, Lucas, *Historia de Méjico*, México, Impr. de J. M. Lara, 1848-1852.
Alberdi, Juan Bautista, *Escritos póstumos*, Buenos Aires, Impr. Cruz Hermanos, 1899.
—— *Peregrinación de luz del día*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983.
—— *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Biblos, 1984.
Aldana, Mario A. (comp.), *Independencia y nación. Discursos jaliciense del siglo XIX, 1841-1871*, Guadalajara, IES/Universidad de Guadalajara, 1985.
Aldridge, A. Owen (comp.), *The Ibero-American Enlightenment*, Urbana, University of Illinois Press, 1971.

Antelo, Raúl, *Algaravia: discursos de nação*, Florianópolis, Editora da UFSC, 1998.
Alonso, Paula (comp.), *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*, Buenos Aires, FCE, 2004.
Alonso Getino, Luis, *El maestro Fr. Francisco de Vitoria*, Madrid, s/e., 1930.
Altamirano, Carlos, *Para un programa de historia intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
Altamirano, Ignacio, *Obras completas*, México, SEP, 1986-1989.
Álvarez de Miranda, Pedro, *Palabras e ideas: El léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, Real Academia Española, 1992.
Álvarez Junco, José, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.
Amante, Adriana y Florencia Garramuño (comps.), *Absurdo Brasil, polémicas en la cultura brasileña*, Buenos Aires, Biblos, 2000.
Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991 [*Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1993].
Angenot, Marc, *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*, París, Payot, 1995.
Ankersmith, F. R., *Political Representation*, Stanford, Stanford University Press, 2002.
Annino, Antonio *et al.* (comps.), *America Latina: Dallo Stato Coloniale allo Stato Nazione*, Milán, Franco Angelli Libri, 1987.
—— Luis Castro Leiva y François-Xavier Guerra (comps.), *De los imperios a las naciones. Iberoamérica*, Zaragoza, Ibercaja, 1994.
—— (comp.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, Siglo XIX. De la formación del espacio político nacional*, México, FCE, 1995.
—— y François-Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, México, FCE, 2003.
—— "El voto y el XIX desconocido", *Foro IberoIdeas*, www.foroiberoideas.com.ar/foro/data/4864.pdf.
Arantes, Paulo Eduardo, *Sentimento da dialética na experiencia intelectual brasileira. Dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, San Pablo, Paz e Terra, 1992.
Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Nueva York, Doubleday, 1959 [*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993].
Argüelles, Agustín, *Examen histórico de la reforma constitucional que hicieron las Cortes Generales y extraordinarias desde que se instalaron en la Isla de León el día 24 de septiembre de 1819, hasta que cerraron en Cádiz sus sesiones en 14 de propio mes de 1813*, Londres, Impr. de Carlos Wood e hijo, 1835.
—— *La reforma constitucional de Cádiz*, Madrid, ITER, 1970.
Armesto, Félix, *Mitristas y alsinistas*, Buenos Aires, Sudestada, 1969.
Artola, Miguel, *Los orígenes de la España contemporánea*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.
—— (ed.), *Ayer: Las Cortes de Cádiz*, Madrid, Marcial Pons, 1991.
Ávila, Alfredo, "Las primeras elecciones del México independiente", *Política y Cultura* 11, 1998-1999, pp. 29-60.
—— *En nombre de la nación. La formación del gobierno representativo en México*, México, CIDE/Taurus, 2002.
—— *Para la libertad. Los republicanos en tiempos del Imperio, 1821-1823*, México, UNAM, 2004.
Ávila Martel, Alamiro de, *et al.*, *Estudios sobre José Victorino Lastarria*, Santiago, Universidad de Chile, 1988.
Ávila Palafox, Ricardo; Carlos Martínez Assad y Jean Meyer (coords.), *Las formas y las políticas del dominio agrario. Homenaje a François Chevalier*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1992.
Bailyn, Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
Baker, Keith Michael, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990.
Balakrishnan, Gopal (comp.), *Mapping the Nation*, Londres, Verso/New Left Review, 1996.
Ball, Terence y J. G. A. Pocock (eds.), *Conceptual Change and the Constitution*, Lawrence, Kansas University Press, 1988.
—— *et al.* (comps.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
—— "Confessions of a Conceptual Historian", *Finnish Yearbook of Political Thought* 6, 2002, pp. 11-31.
Bertoni, Lilia Ana, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 2001.
Betancourt Mendieta, Alexander, *Historia, ciudades e ideas. La obra de José Luis Romero*, México, UNAM, 2001.
Bethell, Leslie (comp.), *The Cambridge History of Latin America. From c. 1870 to 1930*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, vol. IV.
Berruezo, María Teresa, *La diputación americana en las Cortes de Cádiz*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

Bloch, Marc, *La sociedad feudal*, México, Unión Tipográfica Editorial, 1979.
Blumenberg, Hans, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort del Mein, Suhrkamp, 1996.
Bobbio, Norberto y Nicola Matteucci, *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1988.
—— *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, FCE, 2003.
Bolaffi, Angelo, *Il crepuscolo della sovranità*, Roma, Donzelli, 2002.
Bosi, Alfredo, *Dialéctica de la colonização*, San Pablo, Companhia de Letras, 1992.
Botana, Natalio, *El orden conservador*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.
—— *La tradición republicana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.
—— y Ezequiel Gallo, *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)*, Buenos Aires, Ariel, 1997.
Brading, David, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriotism, and Liberal State 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
Bravo Ugarte, José, *Periodistas y periódicos mexicanos (hasta 1935)*, México, Jus, 1966.
Breña, Roberto, *El primer liberalismo español y la emancipación de América: tradición y reforma*, Madrid, Universidad Complutense, 2000. Tesis doctoral.
—— "Un momento clave en la historia política moderna de la América hispana: Cádiz, 1812", manuscrito.
Briseño Senosiain, Lilian; Ma. Laura Solares Robles y Laura Suárez de la Torre (comps.), *La independencia de México. Textos de su historia*, México, SEP/Instituto Mora, 1985.
Burke, Edmund, *Burke's Politics. Selected Writings and Speeches*, Nueva York, A. A. Knopf, 1949.
Burns, Bradford (comp.), *Perspectives on Brazilian History*, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1967.
Bustamante, Carlos María de, *La Constitución de Cádiz, o Motivos de mi afecto a la Constitución*, México, FEM, 1971.
Campos, Haroldo de, *De la razón antropofágica y otros ensayos*, selección, traducción y prólogo de Rodolfo Mata, México, Siglo XXI, 2000.
Cancino, Hugo (comp.), *Los intelectuales latinoamericanos. Entre la modernidad y la tradición, Siglos XIX y XX*, Francfort del Mein, AHILA/Iberoamericana/Veurvuert, 2004.

Candido, Antonio, *Formação da literatura brasileira (Momentos decisivos)*, Belo Horizonte y Río de Janeiro, Itatiaia, 1997.
Cardoso, Ciro F. (org.), *Escravidãos e abolição no Brasil. Novas perspectivas*, Río de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.
Cardoso, Fernando H., *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional. O Negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
Carr, Raymond, *España (1808-1935)*, Barcelona, Ariel, 1968.
Carter, Michael, "The Ritual Functions of Epideictic Rhetoric. The Case of Socrates' Funeral Oration", *Rhetorica* IX.3, 1991, pp. 209-232.
Carvalho Franco, Maria Sylvia de, "As idéias estão no lugar", *Cadernos de Debate* 1, 1976, pp. 61-64.
—— *Homes livres na ordem escravocrata*, San Pablo, Universidade de São Paulo, 1997.
Casaús Arzú, Marta Elena, *La metamorfosis del racismo en Guatemala*, Guatemala, Cholsamaj, 2002.
Castello, José Abelardo (comp.), *A Polêmica Sôbre "A Confederação dos Tamoios"*, San Pablo, Universidade de São Paulo, 1953.
Cattaruzza, Alejandro, y Alejandro Eujanián, *Políticas de la historia. Argentina, 1860-1960*, Buenos Aires, Alianza, 2003.
Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995.
Chiaramonte, José Carlos, *La crítica ilustrada de la realidad. Economía y sociedad en el pensamiento argentino e iberoamericano del siglo XVIII*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982.
—— *La ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el Virreinato*, Buenos Aires, Puntosur, 1989.
—— "El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana", *Cuadernos del Instituto Ravignani* 2, Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", 1991.
—— *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.
Chignola, Sandro, "Historia de los conceptos e historiografía del discurso político", *Res publica* I.1, 1998, pp. 7-34.
—— "Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política", *Res publica* VI.11-12, 2003, pp. 27-68.
Chust, Manuel, *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz (1810-1814)*, Valencia, UNED/Historia Social/UNAM, 1999.

Collins, Stephen L., *From Divine Cosmos to Sovereign State. An Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England*, Nueva York, Oxford University Press, 1989.
Connolly, Willliam, *The Terms of Political Discourse*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
Constituciones de España, Madrid, Segura, 1988.
Copleston, Frederick, *A History of Philosophy, vol. III: Ockham to Suárez*, Westminster, Newman Bookshop, 1953.
Cruz Costa, João, *O positivismo na República. Notas sôbre a História do Positivismo no Brasil*, San Pablo, Companhia Editora Nacional, 1956.
Cruz Seoane, María, *El primer lenguaje constitucional español (Las Cortes de Cádiz)*, Madrid, Moneda y Crédito, 1968.
D'Amico, Carlos, *Buenos Aires, sus hombres, su política (1860-1890)*, Buenos Aires, Americana, 1952.
De Ruggiero, Guido, *The History of European Liberalism*, Gloucester, Mass., Peter Smith, 1981.
Diario de Sesiones de las Cortes de Cádiz.
Díaz-Plaja, Guillermo y Ramón Menéndez Pidal (eds.), *Historia general de las literaturas hispánicas*, Barcelona, Sociedad de Artes Gráficas, 1957.
Dictamen de la comisión especial de convocatoria para un nuevo congreso, México, Impr. del ciudadano Alejandro Valdéz, 1823.
Dosse, François, *La marche des idées. Histoire des intellectuels - histoire intellectuelle*, París, La Découverte, 2003.
Ducrot, Oswald, *El decir y lo dicho*, Buenos Aires, Hachette, 1984.
Dunn, John, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
Duso, Giuseppe *et al. Pensar la política*, trad. de Isabel Vericat, México, IIS-UNAM, 1990.
—— (comp.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Res Publica, 1998.
—— (comp.), *Il potere. Per la storia della filosofia política moderna*, Roma, Carocci, 1999 [*El poder*, México, Siglo XXI, 2005].
—— *La logica del potere. Storia conceptuale como filosofia politica*, Roma, Latterza, 1999.
—— "Historia conceptual como filosofía política", *Res publica* I.1, 1998, pp. 35-72.
Echeverría, Esteban, *Dogma socialista*, Buenos Aires, Jackson, 1944.

Enaudeau, Corinne, *La paradoja de la representación*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
Encyclopédie raisonné des sciences, des arts et des métiers, Lausanne y Berna, Chez les Sociétés Typographiques, 1778-81.
Escalante Gonzalbo, Fernando, *Ciudadanos Imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana. Tratado de moral pública*, México, El Colegio de México, 1999.
Fernández Albadalejo, Pablo, *Fragmentos de monarquía: trabajos de historia política*, Madrid, Alianza, 1992.
Fernández de Lizardi, José Joaquín, *Obras*, México, UNAM, 1968-1973, vols. I-V.
—— *La Quijotita y su prima*, México, Porrúa, 1990.
—— *Obras*, México, UNAM, 1991, vol. XII.
Fernández Martín, Manuel, *Derecho parlamentario español*, Madrid, Impr. de Hijos de J. A. García, 1885.
Fernández Sebastián, Javier y Juan Francisco Fuentes, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002.
—— y Joëlle Chassin (comps.), *L'avènement de l'opinion publique. Europe et Amérique XVIIIe-XIXe siècles*, París, L'Harmattan, 2004.
—— "Textos, conceptos y discursos políticos en perspectiva histórica", *Ayer* 53, 2004, pp. 131-151.
—— "Construir 'el idioma de la libertad'. El debate político-lingüístico en los umbrales de la España contemporánea", manuscrito.
Figgis, John N., *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales*, México, FCE, 1942.
—— *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1615*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1960.
Fish, Stanley, *Is There a Text in this Class?*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1980.
Florescano, Enrique (comp.), *Espejo mexicano*, México, Fundación Miguel Alemán, 2002.
—— *Memoria mexicana*, México, FCE, 2002.
Flórez Estrada, Álvaro, "Representación a S.M.C. el S.D. Fernando VII en defensa de las Cortes" (1818).
Fuenzalida Grandón, Alejandro, *Lastarria y su tiempo*, Santiago, s/e., 1981.
Furtado, Celso, *Formação económica do Brasil*, Río de Janeiro, Fundo de Cultura, 1959.
García, Genaro, *Documentos históricos mexicanos*, México, SEP, 1985, vols. III-VIII.

García Godoy, Ma. Teresa, *El léxico del primer constitucionalismo español y mejicano (1810-1815)*, Cartuja, Universidad de Granada, 1999.
Gauchet, Marcel, Pierre Manent y Pierre Rosanvallon (comps.), *Nación y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.
Gierke, Otto, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, Boston, Beacon Press, 1957.
Giménez Fernández, Manuel, *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América*, Sevilla, CSIC, 1947.
Gledson, John, *Por un novo Machado de Assis*, San Pablo, Companhia das Letras, 2006.
Goldman, Noemí, *El discurso como objeto de la historia*, Buenos Aires, Hachette, 1989.
—— (comp.), *Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.
Goldmann, Lucien, *Marxismo y ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
Gómez Farías, Valentín, *Voto particular del Sr. Gómez Farías, como individuo de la comisión especial nombrada por el Soberano Congreso para examinar la cuestión de si se debe o no convocar a un nuevo Congreso*, México, Impr. De Palacio, 1823.
González Bernaldo de Quirós, Pilar, *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires, FCE, 2001.
Gorender, Jacob, *O escravismo colonial*, San Pablo, Ática, 1978.
Granados, Aimer y Carlos Marichal (eds.), *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual, siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México, 2004.
Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, MAPFRE/FCE, 1993.
—— y Annick Lempèriére (coords.), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, FCE, 1998.
—— *Mexico: del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, FCE, 2000.
Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, The MIT Press, 1991.
—— *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, The MIT Press, 1996.
Hale, Charles, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1968.

—— "The History of Ideas: Substantive and Methodological Aspects of the Thought of Leopoldo Zea", *Journal of Latin American Studies* 3.1, 1971, pp. 59-70.
—— *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
—— "Edmundo O'Gorman y la historia nacional", *Signos Históricos* 3, 2000, pp. 11-28.
Harwich Vallenilla, Nikita, "Venezuelan Positivism and Modernity", *Hispanic American Historical Review* LXX.2, 1990, pp. 327-344.
Halperin Donghi, Tulio, *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.
—— *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1988.
—— *Ensayos de historiografía*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996.
Hamilton, Bernice, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
Hartz, Louis, *The Liberal Tradition in America. An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*, Nueva York, HBJ, 1955.
— (comp.), *The Founding of New Societies. Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia*, Nueva York, Harvest/HBJ, 1964.
Hernández, José María, *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Barcelona, Anthropos, 2002.
Hernández y Dávalos, J. E., *Historia de la Guerra de Independencia de México*, México, Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 Aniversario de la Revolución Mexicana, 1978, vols. I-V.
Herr, Richard, *Ensayo histórico de la España contemporánea*, Madrid, EDERSA, 1971.
Herrejón Peredo, Carlos, *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/El Colegio de México, 2003.
Hewes, G. W., "Mexican in Search of the 'Mexican' (Review)", *The American Journal of Economics and Sociology* 13.2, 1954, pp. 209-222.
Hofstadter, Richard, *The Idea of a Party System. The Rise of Legitimate Opposition in the United States, 1780-1840*, Berkeley, University of California Press, 1969.
Hobbes, Thomas, *Leviathan, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, México, FCE, 1984.

Jaksic, Iván, y Sol Serrano, "In the Service of the Nation: The Establishment and Consolidation of the University of Chile, 1842-79", *Hispanic American Historical Review* LXX.1, 1990, pp. 139-171.

Jaume, Lucien, *La liberté et la loi. Les origins philosophiques du libéralisme*, París, Fayard, 2000.

Jovellanos, Gaspar Melchor de, *Escritos políticos y filosóficos*, Barcelona, Folio, 1999.

Kantorowicz, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1981 [*Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985].

Kay, Cristobal, *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, Londres, Routledge, 1989.

Kennedy, George, *The Art of Persuasion in Greece*, Pinceton, Princeton University Press, 1963.

Koikkalainen, Pteri y Sami Syrjämäki, "Interview with Quentin Skinner", *Finnish Yearbook of Political Thought* 6, 2002, pp. 34-66.

Kolakowsky, Leszek, *La filosofía positivista. Ciencia y filosofía*, Barcelona, Cátedra, 1979.

Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965.

—— *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

—— *Los estratos del tiempo*, Barcelona, Paidós, 2001.

—— "Historia de los conceptos y conceptos de la historia", *Ayer* 53, 2004, pp. 27-45.

Labrousse, Roger, *La doble herencia política de España*, Barcelona, Bosch, 1942.

Lacombe, Américo J., "A construção da historiografía brasileira: o IHGB e a obra de Varnhagen", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 370, 1991, pp. 245-264.

Lapesa, Rafael, *El español moderno y contemporáneo. Estudios lingüísticos*, Barcelona, Gredos, 1996.

Lastarria, José Victorino, *Obras completas*, Santiago, Impr. Barcelona, 1906.

Lebrun, Gérard, "Algumas confusões num severo ataque à intelectualidade", *Discurso*, 1980, pp. 145-152.

Lempérière, Annick, *Entre Dieu et le Roi, la République. México, XVIe.-XIXe. siècle*, París, Les Belles Lettres, 2004.

Lettieri, Alberto Rodolfo, *Vicente Fidel López: la construcción histórico-política de un liberalismo conservador*, Buenos Aires, Biblos/Fundación Simón Rodríguez, 1995.

—— *La República de la Opinión. Política y opinión pública en Buenos Aires entre 1852 y 1862*, Buenos Aires, Biblos, 1999.

Lima, Luiz Costa, *Control of the Imaginary. Reason and Imagination in Modern Times*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

Llorens, Vicente, "Notas sobre la aparición de *liberal*", *NRFH* 12, 1958, pp. 53-8.

Locke, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

Lomnitz-Adler, Claudio, *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Moritz, 1995.

Lotman, Iuri M., *La semiosfera. I: Semiótica de la cultura y del texto*, Barcelona, Cátedra/Universitat de València, 1996.

—— *La semiosfera. II: Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Barcelona, Cátedra/Universitat de València, 1998.

Lovejoy, Arthur, "Reflections on the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas* I.1, 1940, pp. 3-23.

Lombardo, Irma, *De la opinión a la noticia*, México, Kiosco, 1992.

Lukács, Georg, *La novela histórica*, México, Era, 1971.

Lund, W. R., "Hobbes on Opinion, Private Judgement and Civil War", *History of Political Thought* XIII.1, 1992, pp. 51-72.

Mallon, Florencia, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press, 1995.

Manin, Bernard, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998.

Maravall, José Antonio, *Teoría española del estado en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.

Marichal, Juan, *El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1995.

Martínez Marina, Francisco, *Teoría de las Cortes o grandes Juntas Nacionales de los Reinos de León y Castilla. Monumentos de su constitución política y de la soberanía del pueblo por el ciudadano Francisco Martínez Marina*, Madrid, Impr. de Fermín Villalpando, 1813.

—— *Principios naturales de la moral, de la política y de la legislación*, Madrid, R. A. de Ciencias Morales y Políticas, 1933.

—— *Discurso sobre el origen de la monarquía y sobre la naturaleza del gobierno español*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988.

Masur, Gerhard, *Nationalism in Latin America. Diversity and Unity*, Nueva York, MacMillan, 1966.

Mauro Marini, Ruy y Márgara Millán (comps.), *La teoría social latinoamericana. Textos escogidos. Tomo II: La teoría de la dependencia*, México, UNAM, 1994.

Mc Evoy, Carmen, *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

McFarlane, Anthony y Eduardo Posada Carbó (comp.), *Independence and Revolution in Spanish America: Perspectives and Problems*, Londres, Institute of Latin American Studies, 1999.

Medin, Tzvi, *Leopoldo Zea: Ideología y filosofía de América Latina*, México, CCyDEL-UNAM, 1992.

Mesnard, Pierre, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, París, Boivin & Cie., 1936.

Michels, Robert, *Les partis politiques. Essai sur les tendance oligarchiques des démocraties*, París, Ernest Flammarion, 1914.

Mitre, Adolfo (comp.), *Mitre periodista*, Buenos Aires, Institución Mitre, 1943.

Mitre, Antonio, *O dilema do Centauro. Ensaios de teoria da história e pensamento latino-americano*, Belo Horizonte, Universidad Federal de Minas Gerais, 2003.

Mitre, Bartolomé, *Comprobaciones históricas*, Buenos Aires, La Facultad, 1916.

—— *Obras completas*, Buenos Aires, edición ordenada por el H. Congreso de la Nación, 1949, vol. XII.

—— *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana*, Buenos Aires, El Ateneo, 1950.

Montaldo, Graciela, "El cuerpo de la patria: espacio, naturaleza y escritura en Bello y Sarmiento", *Hyspamérica* XXIII.68, 1994, pp. 3-20.

Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984.

Mora, José María Luis, *Obras sueltas de José María Luis Mora, ciudadano mexicano*, México, Porrúa, 1963.

Moreno, Mariano, *Escritos políticos y económicos*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1915.

Morse, Richard, *New World Soundings. Culture and Ideology in the Americas*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1989.

—— *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1999.

Mota, Carlos Guilherme, *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*, San Pablo, Atica, 1980.

Moya López, Laura Angélica. *La nación como organismo. México, su evolución social, 1900-1902*, México, Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Azcapotzalco, 2003.

Murilo de Carvalho, José, *Pontos e bordados. Escritos da história e política*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2005.

—— *I. A construção da Ordem: A Elite Política Imperial. II. Teatro de Sombras: A Política Imperial*, Río de Janeiro, Universidade Federal de Rio de Janeiro, 1996.

—— "A história intelectual no Brasil: breve retrospecto", *Topoi* 1, 1999, pp. 123-152.

Nouzeilles, Gabriela, *Ficciones somáticas. Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina, 1880-1910)*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2000.

O'Gorman, Edmundo, *La supervivencia política novohispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, México, Fundación Cultural Condumex, 1969.

—— *México. El trauma de su historia*, México, UNAM, 1977.

Ostrogorski, M., *Democracy and the Organization of Political Parties*, Chicago, Seymur Martin Lipset, 1964.

Paim, Antonio, *História das idéias filosóficas no Brasil*, San Pablo, Convivio, 1984.

Palti, Elías J. (comp.), *La política del disenso. La "polémica en torno al monarquismo" (México, 1848-1850)... y las aporías del liberalismo*, México, FCE, 1998.

—— *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

—— *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*, Buenos Aires, Alianza, 2001.

—— *La nación como problema. Los historiadores y la cuestión nacional*, Buenos Aires, FCE, 2003.

—— "La Sociedad Filarmónica del Pito. Ópera, prensa y política en la *República Restaurada*", *Historia Mexicana* LII.4, 2003, pp. 941-978.

—— *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, FCE, 2005.

—— "O espelho vazio. Representação, subjetividade e história en Machado de Assis", Brasilia, Ministerio de Relaciones Exteriores de Brasil, en prensa.

Pani, Erika, *Para mexicanizar el Segundo Imperio. El imaginario político de los imperialistas*, México, El Colegio del México/Instituto Mora, 2001.
——y Alicia Salmerón (coords.), *Conceptuar lo que se ve. François-Xavier Guerra, historiador. Homenaje*, México, Instituto Mora, 2004.
Pécaut, Daniel, *Os intelectuais e a política no Brasil*, San Pablo, Ática, 1990.
Perelman, Ch. y L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation*, Notre Dame y Londres, University of Notre Dame Press.
Piaget, Jean, *La equilibración de las estructuras cognitivas*, México, Siglo XXI, 1978.
Pietschmann, Horst, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo*, México, FCE, 1996.
Pitkin, Hanna, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1972.
Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
—— *Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.
—— *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
Portillo Valdés, José María, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
Poulakos, J., "Georgias' and Isocrates' Use of the Encomium", *The Southern Speech Communication Journal* 51, 1986, pp. 300-307.
Prado, Maria Emília (comp.), *Tradição e Modernidade no Mundo Ibero-Americano. Atas do Colóquio Internacional*, Río de Janeiro, Universidade do Estado de Río de Janeiro/Grpesq/CNPq, 2004.
Quatrocchi-Woisson, Diana, *Los males de la memoria. Historia y política en la Argentina*, Buenos Aires, Emecé, 1995.
Quintana, Manuel, *Memorias del Cádiz de las Cortes*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1996.
Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1987.
Ramírez, Ignacio, *Obras completas*, México, Centro de Investigación Científica Ing. J. Tamayo, 1984-89.

Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, FCE, 1989.
Real de Azúa, Carlos, *Ambiente espiritual del 900. Conrado Roxlo: un nacionalismo popular*, Montevideo, Arca, 1984.
Reina, Leticia y Elisa Servín (coords.), *Crisis, reforma y revolución. México: Historias de fin de siglo*, México, Taurus/Conaculta-INHA, 2002.
Rieu-Millan, Marie, *Los diputados americanos en la Cortes de Cádiz*, Madrid, CSIC, 1998.
Rivadeneyra, Pedro de, *Tratado de religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás de Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*, Madrid, P. Madrigal, 1595.
Rohloff de Mattos, Imar, *O tempo saquarema*, San Pablo, HUCITEC, 2004.
Roig, Arturo Andrés (comp.), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.
Romero, José Luis y Luis Alberto Romero (comps.), *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, Caracas, Ayacucho, 1977.
— *Las ideas políticas en Argentina*, Buenos Aires, FCE, 1984.
Romero, Silvio, *Ensayos literarios*, Caracas, Ayacucho, 1982.
Romeyer, B., "La Théorie Suarézienne d'un état de nature pure", *Archives de Philosophie* 18, 1949, pp. 37-63.
Rojas, Rafael, *La escritura de la Independencia. El surgimiento de la opinión pública en México*, México, Taurus/CIDE, 2003.
Rosanvallon, Pierre, *Le moment Guizot*, París, Gallimard, 1985.
—— *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, París, Gallimard, 1992.
—— *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, París, Gallimard, 1998.
—— *Para una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2002.
Ruiz Castañeda, María del Carmen, Luis Reed Torres y Enrique Cordero y Torres (comps.), *El periodismo en México, 450 años de historia*, México, Tradición, 1974.
Sabato, Hilda, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.
—— (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, FCE, 1999.
Saladino, Alberto y Adalberto Santana (comps.), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/FCE, 2003.

Salvatore, Ricardo D. y Carlos Aguirre (comps.), *The Birth of Penitentiary in Latin America. Essays on Criminology, Prison Reform, and Social Control, 1830-1940*, Austin, University of Texas Press, 1996.
Sánchez Agesta, Luis, *Historia del constitucionalismo español*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955.
—— *Principios de teoría política*, Madrid, Editora Nacional, 1979.
Sánchez Albornoz, Claudio, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956.
Santa María, Fr. Juan de, *Tratado de República y Policía cristiana. Para Reyes y Príncipes y para los que en el gobierno tienen sus veces*, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1619.
Santiago, Silviano, *Uma Literatura nos trópicos*, San Pablo, Perspectiva, 1978.
—— *As raízes e o labirinto da América Latina*, Río de Janeiro, Rocco, 2006.
Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.
Schmidt, Henry, *The Roots of Lo Mexicano Self and Society in Mexican Thought, 1900-1934*, College Station, Texas A&M University Press, 1978.
Schiera, Pierangelo (ed.), *Per una nuova storia constituzionale e soziale*, Nápoles, Vita e Pensiero, 1970.
—— *Otto Hintze*, Nápoles, Guida, 1974.
Schutte, Ofelia, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, Nueva York, State University of New York Press, 1993.
Schwarz, Roberto, *A Sereia e o desconfiado. Ensaios Críticos*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1981.
—— *Um Mestre na Periferia do Capitalismo. Machado de Assis*, San Pablo, Livraria Duas Cidades, 1990.
—— *Misplaced Ideas. Essays on Brazilian Culture*, Londres y Nueva York, Verso, 1992.
—— *O pai de família e outros estudos*, San Pablo, Paz e Terra, 1992.
—— *Que horas são? Ensaios*, San Pablo, Companhia Das Letras, 1997.
—— *Seqüências brasileiras. Ensaios*, San Pablo, Companhia Das Letras, 1999.
—— *Ao vencedor as batatas. Forma literária e processo social nos inicios do romance brasileiro*, San Pablo, Livraria Duas Cidades, 2000 (ed. or., 1977).
Silva Castro, Raúl, *Prensa y periodismo en Chile (1812-1956)*, Santiago, Universidad de Chile, 1958.

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 [*Los fundaments del pensamiento político moderno*, Madrid, Alianza, 1990].
—— *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
—— *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
Sosa, Ignacio y Brian Connaughton (coords.), *Historiografía latinoamericana contemporánea*, México, CCyDEL - UNAM, 1999.
Speckman Guerra, Elisa, *Crimen y castigo. Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*, México, El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
Stuven, Ana María, *La seducción de un orden. Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 2000.
Suárez, Federico, *El proceso de convocatoria a Cortes*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1982.
Suárez, Francisco, *De legibus*, Madrid, CSIC, 1971.
Tannenbaum, Frank, *Ten Keys in Latin America*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1971.
Terán, Marta y José Antonio Serrano Ortega (eds.), *La guerra de independencia en la América española*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002.
Ternavasio, Marcela, *La revolución del voto. Política y elecciones en Buenos Aires, 1810-1852*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
Terán, Oscar, *América Latina: positivismo y nación*, México, Antología de América Latina, 1983.
—— *José Ingenieros: pensar la nación*, Buenos Aires, Alianza, 1986.
—— *Positivismo y nación en la Argentina*, Buenos Aires, Puntosur, 1987.
—— *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la "cultura científica"*, Buenos Aires, FCE, 2000.
—— *Las palabras ausentes: para leer los Escritos póstumos de Alberdi*, Buenos Aires, FCE, 2004.
Thomson, Guy P. C. "Popular Aspects of Liberalism in Mexico, 1848-1888", *Bulletin of Latin American Research* 10.3, 1991, pp. 265-292.
Tierno Galván, Enrique. *Tradición y modernismo*, Madrid, Tecnos, 1962.
Tocqueville, Alexis de, *Old Regime and Revolution*, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1957 [*El Antiguo Régimen y la revolución*, Madrid, Alianza, 2004].

Tully, James (ed.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and His Critics*, Polity Press, Oxford, 1988.
Ullman, Walter, *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003.
Varela Suances-Carpegna, Joaquín, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico (Las Cortes de Cádiz)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
—— "Rey, Corona y Monarquía en los orígenes del constitucionalismo español, 1808-14", *Revista de Estudios Políticos* 55, 1987, pp. 123-195.
Varnhagen, Francisco A. de, *História Geral do Brasil*, San Pablo, Editora Universidade do São Paulo, 1988.
Vázquez, Josefina Z. (coord.), *Recepción y transformación del liberalismo en México. Homenaje al profesor Charles A. Hale*, México, El Colegio de México, 1991.
—— (coord.), *El establecimiento del federalismo en México (1821-1827)*, México, El Colegio de México, 2003.
Vázquez de Prada, V. e Ignacio Olabarri (comps.), *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988). Actas de las IV Conversaciones Internacionales de Historia*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1989.
Véliz, Claudio, *The Centralist Tradition of Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
Villacañas, José Luis, "Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos", *Res publica* VI.11-12, 1993, pp. 69-94.
Villegas, Silvestre, "Leopoldo Zea y el siglo XXI", *Metapolítica* 12, 1999, pp. 727-32.
Villoro, Luis, *El proceso de la revolución de independencia*, México, Conaculta, 2002.
Voegelin, Eric, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952.
Weber, Max, *From Max Weber. Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1977.
Weinberg, Gregorio, *La ciencia y la idea de progreso en América Latina, 1860-1930*, Buenos Aires, FCE, 1998.
White, Eugene (comp.), *Rhetoric in Transition*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1980.
Wiarda, Howard (comp.), *Politics and Social Change. The Distinct Tradition*, Massachusetts, University of Massachusetts Press, 1982.
Wilenus, Reijo, *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, Helsinski, Societas Philosophica Fennica, 1963.

Williams, Raymond, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1983 [*Palabras clave*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000].
Woll, Allen, *A Functional Past. The Uses of History in Nineteenth-Century Chile*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1982.
Wood, Gordon, *The Creation of the American Republic*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969.
Zavala, Lorenzo de, *Obras. El periodista y el traductor*, México, Porrúa, 1966.
—— *Obras. El historiador y el representante popular*, México, Porrúa, 1969.
Zea, Leopoldo, *El positivismo en México*, México, El Colegio de México, 1943.
—— *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México, El Colegio de México, 1949.
—— *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.
—— (comp.), *Pensamiento positivista latinoamericano*, Caracas, Ayacucho, 1980.
—— (comp.), *Historia y cultura en la conciencia brasileña*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/FCE, 1993.
Zermeño Padilla, Guillermo, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, El Colegio de México, 2002.
Zimmermann, Eduardo A., "Los intelectuales, las ciencias sociales y el reformismo liberal: Argentina, 1890-1916", *Desarrollo Económico* XXXI.124, 1992, pp. 545-563.